Quelques mots

La question du baptême des enfants est un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre, tant chez ses défenseurs que chez ses opposants. Elle traverse l'histoire de l'Église, structure des traditions entières, et demeure aujourd'hui encore profondément enracinée dans une grande partie du protestantisme. Le fait même que cette pratique conserve une telle popularité, malgré les objections bibliques répétées qui lui sont adressées, montre qu'elle n'est pas près d'être abandonnée. Et ce court traité, à lui seul, ne changera certainement pas la donne.

Mon ambition n'est donc ni de provoquer une réforme massive, ni de prétendre clore un débat ancien. Mon objectif est plus modeste, mais aussi plus précis, c'est-à-dire proposer à ceux qui n'ont pas accès aux grands écrits sur le sujet - que ce soit par manque de traduction française, par indisponibilité, ou par simple saturation académique - une analyse biblique rigoureuse de cette pratique et des fondements qu'on lui prête. Il ne s'agit pas d'un plaidoyer émotionnel, ni d'un simple manifeste confessionnel, mais d'un examen attentif des textes, des arguments et des présupposés théologiques qui soutiennent le pédobaptisme. Si cet ouvrage, par la grâce de Dieu, peut être utile ne serait-ce qu'à une poignée de lecteurs - pour éclairer une conscience, affermir une conviction, ou provoquer une réévaluation honnête - alors il aura pleinement accompli son but.

Je précise d'emblée que je ne traiterai pas ici de manière exhaustive l'histoire du baptême des enfants, ni le développement progressif de cette pratique dans l'Église post-

apostolique. Non pas parce que l'histoire serait sans valeur, mais parce que je considère qu'aucune doctrine ne peut être légitimement fondée sur l'histoire seule. Une pratique ecclésiale, aussi ancienne soit-elle, ne devient pas biblique par le simple fait d'avoir été largement reçue. Toute doctrine doit d'abord trouver son fondement clair et normatif dans l'Écriture, avant d'être éventuellement confirmée - ou infirmée - par l'histoire.

Bien des erreurs auraient été évitées si l'Église avait constamment reçu ses doctrines de l'Écriture avant de les recevoir des hommes, aussi respectables, pieux ou compétents fussent-ils. L'histoire de l'Église est un témoin précieux, mais elle n'est jamais un juge souverain. Elle peut éclairer, elle ne peut commander. Et lorsqu'une pratique réclame une autorité normative, elle doit pouvoir la recevoir directement de la Parole de Dieu. C'est donc volontairement que cet ouvrage adopte une approche résolument biblique, parfois polémique, souvent critique, mais toujours soumise au texte. Le lecteur n'y trouvera pas une tentative de conciliation artificielle entre traditions opposées, mais une volonté assumée de laisser l'Écriture parler - même lorsque ce qu'elle dit dérange des systèmes bien établis.

Table des matières

Partie I – Fondements bibliques

1. L'argument du silence : une absence qui condamne (p. 5–12)
2. L'unanimité silencieuse du Nouveau Testament (p. 13–17)
3. La notion biblique de "maison" : contre l'anachronisme domestique (p. 18–31)
4. Le baptême de Jean : repentance consciente et continuité juive (p. 32–39)
5. L'absence de commandement érigée en commandement (p. 40–75)
6. La Sainte Cène et la cohérence des signes de la Nouvelle Alliance (p. 76–84)
7. Examen des passages invoqués en faveur du baptême des enfants (p. 85–111)

Partie II – Analyse critique du pédobaptisme

1. Les mauvaises raisons d'être pédobaptiste (p. 112–153)

Partie III – Baptême et ordination

1. Le baptême administré uniquement par des personnes ordonnées : une doctrine sans fondement explicite (p. 154–175)

2. Quelle base subsiste pour la doctrine de l’ordination ? (p. 176–182)
3. Conclusion générale (p. 183–195)

L'argument du silence : une absence qui condamne

Le premier argument – et celui que je considère personnellement comme déjà suffisant, à lui seul, pour rejeter la doctrine du baptême des enfants est que cette pratique n'apparaît nulle part dans l'Écriture. Non pas de manière marginale, non pas de manière ambiguë, non pas sous forme d'allusion obscure, mais de manière positive, descriptive et explicite. Aucun passage biblique ne montre un nourrisson, un petit enfant, ou même un mineur incapable de professer la foi, recevant le baptême chrétien. Dans une certaine ironie, le « baptême pour les morts » évoqué en 1 Corinthiens 15:29 est textuellement mieux attesté que le baptême des nourrissons, non pas qu'il soit approuvé, mais du moins mentionné. Le baptême des enfants, lui, ne fait l'objet d'aucune description explicite.

On pourra bien sûr objecter que certains textes seraient « compatibles » avec cette pratique, que certains récits seraient « ouverts » à cette possibilité, ou que certaines expressions pourraient être « interprétées » dans ce sens. Nous examinerons ces arguments plus loin. Mais une chose demeure absolument incontestable : en lisant simplement la Bible, sans présupposé doctrinal, sans grille théologique préalable, sans tradition ecclésiale en arrière-plan, aucun lecteur ne découvrirait spontanément le baptême des enfants dans le Nouveau Testament. Personne ne sortirait d'une lecture directe des Évangiles et des Actes en affirmant : « Il est évident que les apôtres baptisaient aussi des nourrissons », s'il ne

connaissait pas déjà cette pratique par l'histoire de l'Église ou par son propre contexte culturel.

Et ce fait, à lui seul, est déjà théologiquement considérable. En effet, il ne s'agit pas ici d'un détail secondaire, d'une question périphérique ou d'un simple point disciplinaire. Le baptême est l'acte public et normatif par lequel une personne est introduite visiblement dans la communauté chrétienne. Il marque l'entrée confessée dans la foi, l'union proclamée au Christ et l'appartenance reconnue à son Église.

Il ne constitue pas la cause du salut, mais il en est le signe ordonné, le sceau visible et la confession extérieure. Il touche donc directement à la conversion, à la foi, à la nouvelle naissance et à l'alliance, non comme source de ces réalités, mais comme leur attestation ecclésiale.

Dès lors, si le baptême des enfants était réellement une institution divine, voulue par Dieu et normative pour l'Église universelle, il serait difficilement concevable qu'une pratique touchant à un acte aussi structurant ne soit jamais formulée clairement dans l'Écriture. Une ordonnance concernant le seuil visible de l'appartenance chrétienne ne saurait reposer sur de simples déductions ou sur des inférences indirectes ; elle devrait apparaître de manière explicite, positive et indiscutable.

Or ce qui est frappant, c'est exactement l'inverse, plus on lit attentivement le Nouveau Testament, plus on constate que le baptême est systématiquement associé à des catégories conscientes, personnelles et existentielles. Il est toujours lié à des verbes comme croire, se repentir, entendre la Parole, recevoir l'Évangile, invoquer le nom du Seigneur, confesser sa foi, devenir disciple. Le baptême n'est jamais présenté comme

un acte subi, mais comme une réponse. Jamais comme un héritage biologique, mais comme un engagement spirituel. Jamais comme un droit de naissance, mais comme un acte de foi.

Il est alors profondément troublant de constater que, sur ce sujet précis – l'un des plus structurants de toute la vie chrétienne – le principe de *Sola Scriptura* semble soudain perdre toute sa force dans une grande partie du discours théologique protestant. Car dans ce débat, les arguments invoqués en faveur du pédobaptisme sont très rarement textuels au sens strict. Ils sont presque toujours indirects : arguments historiques, arguments sociologiques, arguments tirés des Pères, arguments de continuité d'alliance, arguments déductifs issus de systèmes théologiques élaborés a posteriori. Autrement dit, on ne part pas de l'Écriture pour établir la doctrine ; on part d'une doctrine, puis on cherche dans l'Écriture de quoi la rendre plausible.

La méthode est ainsi radicalement inversée. On ne lit plus la Bible pour recevoir une pratique ; on lit la Bible pour justifier une pratique déjà admise. Et ce renversement méthodologique est loin d'être anodin, il touche directement à la question de l'autorité. Car lorsqu'une doctrine est véritablement biblique, elle ne se construit pas sur des silences, des inférences et des analogies, mais sur des affirmations claires, répétées, positives. La justification par la foi, la résurrection, la seigneurie du Christ, la Cène, la prédication, la discipline ecclésiale, l'élection des anciens, tout cela repose sur des textes explicites, identifiables, incontestables. Pourquoi faudrait-il que le baptême des enfants fasse exception à cette règle ?

Pourquoi une pratique aussi lourde de conséquences spirituelles reposerait-elle non sur un commandement, non sur un récit clair, non sur une institution apostolique, mais sur une série de raisonnements théologiques indirects ? La question devient encore plus grave lorsque l'on se souvient que, dans toute l'histoire biblique, Dieu n'a jamais institué un signe d'alliance sans le formuler explicitement. La circoncision fut ordonnée par un commandement direct et solennel. Le sabbat fut donné par une loi. La Pâque fut instaurée par une institution précise. Jamais un signe d'alliance n'a été laissé à la déduction humaine. Jamais Dieu n'a demandé à son peuple de deviner un rite fondamental par analogie théologique. Or le baptême, s'il devait réellement jouer le rôle de nouveau signe d'alliance pour les enfants, serait le seul dans toute l'histoire de la révélation à avoir été instauré sans aucun ordre clair.

Ce simple fait devrait déjà faire vaciller l'édifice pédobaptiste. Non pas parce qu'il prouve mathématiquement que le baptême des enfants est faux, mais parce qu'il révèle une anomalie structurelle majeure : une pratique présentée comme essentielle, universelle et normative, sans aucun fondement textuel explicite. Une doctrine omniprésente dans l'histoire de l'Église… mais absente de la Bible elle-même. Et c'est précisément pour cette raison que la charge de la preuve ne repose pas sur ceux qui rejettent le baptême des enfants, mais sur ceux qui l'affirment. Ce n'est pas à l'adversaire de démontrer qu'une pratique inexistante est absente ; c'est à celui qui l'enseigne de montrer où, quand et comment Dieu l'a instituée. Où est le commandement ? Où est l'exemple clair ? Où est l'instruction apostolique ? Où est le texte normatif ?

Or, jusqu'à preuve du contraire, cette démonstration n'existe pas. Et tant qu'elle n'existe pas, toute la construction pédobaptiste repose non sur l'autorité de l'Écriture, mais sur

l'autorité d'un raisonnement théologique extérieur à l'Écriture. Ce qui, pour une doctrine qui prétend toucher au cœur même de l'alliance, n'est pas un simple problème secondaire, mais un problème d'autorité biblique fondamental. Le propre d'un commandement divin est sa clarté. Là où Dieu commande, il ne laisse pas son peuple dans l'incertitude. La circoncision en est un exemple manifeste, le commandement est explicite, répété, et assorti de sanctions précises. Il en va de même du commandement donné à Adam, dont la transgression est clairement définie et immédiatement sanctionnée.

Or, si le baptême des enfants constituait réellement un commandement de Dieu, comme le soutiennent les pédobaptistes, il devrait présenter les mêmes caractéristiques de clarté et de normativité, afin que ceux qui y désobéissent le fassent en pleine connaissance de cause. Pourtant, aucun texte ne commande explicitement de baptiser des nourrissons, aucun apôtre n'en donne l'instruction, et aucune sanction n'est attachée à son omission.

Une pratique présentée comme obligatoire, mais absente de tout commandement explicite, ne peut être qualifiée de commandement sans redéfinir arbitrairement ce que signifie obéir à Dieu. Or, puisque le fondement même du protestantisme est *sola Scriptura*, le baptême des enfants ne peut être considéré comme un commandement divin. Et s'il ne l'est pas, il ne relève plus de l'obéissance, mais d'une tradition ecclésiastique imposée sans mandat scripturaire.

On objecte parfois - comme l'a fait R.C. Sproul - que l'inverse pourrait être dit : aucun texte n'interdit explicitement le baptême des enfants. Mais cette objection repose sur une confusion fondamentale. L'Écriture n'a pas à dresser la liste infinie de tout ce qu'elle ne veut pas ; elle doit établir, instituer

et commander ce qu'elle exige. Or le baptême n'est pas une option liturgique laissée à l'imagination de l'Église, c'est un ordre. La question n'est donc pas : « Où est l'interdiction ? » mais : « Où est l'institution qui étend cet ordre à ceux qui ne peuvent ni croire, ni se repentir, ni répondre à l'appel ? » L'absence d'interdiction ne crée jamais un mandat.

Si aucun commandement n'ordonne de baptiser les enfants, alors ce que l'on défend n'est plus un devoir biblique, mais une simple autorisation supposée. Or une autorisation implicite ne peut pas fonder une pratique présentée comme norme ecclésiale. Pire encore, si le baptême des enfants n'est pas commandé, alors il ne peut pas être le baptême du Nouveau Testament, puisque celui-ci est explicitement prescrit comme acte d'obéissance. On se retrouve donc avec deux baptêmes : l'un, commandé par Christ et administré à des croyants ; l'autre, seulement « permis » par déduction, mais absent du texte apostolique. Autrement dit, on baptise, mais on ne baptise plus le baptême biblique.

Le Nouveau Testament lie le baptême, de manière répétée et explicite, à la repentance, à la foi, à la réception consciente de la Parole, et à l'entrée volontaire dans le discipulat. Le baptême n'est pas présenté comme un rite apposé à une personne muette et passive, mais comme la confession visible d'une réponse intérieure : l'acte public d'un disciple. Dès lors, celui qui veut appliquer le baptême à des individus dépourvus de foi ne peut pas se contenter d'un argument par silence du genre « ce n'est pas interdit ». Il doit établir une exception instituée par Christ ou par les apôtres. Sans une telle institution, on ne pratique plus l'obéissance au commandement, mais une tradition ecclésiastique à laquelle on confère l'autorité d'un ordre divin.

Il est notable que la Confession de foi de Westminster ne parle évidemment pas d'une simple autorisation de baptiser les enfants, mais d'un commandement, déclarant qu'il s'agit là d'un péché grave de s'y refuser :

« Il faut baptiser non seulement ceux qui font profession de foi en Christ (Mc 16.15,16 ; Ac 8.37,38), mais aussi les enfants de l'un ou des deux parents croyants (Gn 17.7,9 avec Ga 3.9,14 et Col 2.11,12 et Ac 2.38,39 et Rm 4.11,12 ; 1 Co 7.14 ; Mt 28.19 ; Mc 10.13-16 ; Lc 18.15). Bien que ce soit un péché grave de mépriser ou de négliger cette ordonnance (Lc 7.30 avec Ex 4.24-26), la grâce et le salut ne sont cependant pas si étroitement attachés au baptême que nul ne puisse être régénéré ou sauvé sans lui (Rm 4.11 ; Ac 10.2,4,22,31,45,47), ni que tout baptisé soit indubitablement régénéré (Ac 8.13,23). »

Il est donc évident que, pour les pédobaptistes, il s'agit d'un commandement biblique, et non d'une simple pratique permise. Pourtant, il n'existe aucun commandement explicite dans le Nouveau Testament ordonnant de baptiser les enfants, ni aucune désignation claire du refus de le faire comme un péché.

Enseigner qu'il s'agit là d'un péché grave, au point de troubler les consciences des fidèles et de les contraindre à accepter un commandement absent de l'Écriture, constitue en réalité une faute bien plus sérieuse. Car lier la conscience là où Dieu n'a pas parlé revient à se placer au-delà de ce qui est écrit.

Mais puisque nous en sommes arrivés à un point où, pour beaucoup, le principe de l'Écriture seule ne semble plus suffire à rejeter une doctrine, nous prendrons désormais le temps d'examiner les arguments avancés pour prétendre que cette

pratique serait implicitement attestée dans le texte biblique. Nous verrons alors si ces fondements supposés implicites résistent réellement à une lecture rigoureuse et honnête de l'Écriture..

L'unanimité silencieuse du Nouveau Testament

L'un des moyens les plus simples, et en même temps les plus décisifs, pour aborder la question du baptême consiste à faire ce que tout débat biblique devrait toujours commencer par faire : laisser parler les textes. Non pas les systèmes, non pas les traditions, non pas les reconstructions théologiques, mais les récits eux-mêmes. Que se passe-t-il concrètement dans le Nouveau Testament lorsque des hommes et des femmes sont baptisés ? Qui sont-ils ? Dans quelles conditions ? À quel moment de leur parcours spirituel ?

Car si le baptême des enfants était réellement une pratique apostolique normale, instituée par le Christ et transmise par les apôtres, elle devrait apparaître naturellement dans les récits fondateurs de l'Église. Elle devrait s'y imposer comme une évidence, comme une donnée élémentaire de la vie ecclésiale. Or ce que l'on découvre en parcourant l'ensemble du Nouveau Testament, c'est exactement l'inverse, dans tous les cas où un baptême est décrit, sans exception, il concerne des personnes qui entendent l'Évangile, y répondent consciemment, et sont baptisées en tant que croyants.

Dès le premier grand événement fondateur, la Pentecôte, le schéma est déjà fixé. Pierre prêche à la foule, annonce la mort et la résurrection du Christ, appelle à la repentance, et le texte précise que « ceux qui acceptèrent sa parole furent baptisés ». Le baptême n'est pas présenté comme une transmission automatique, mais comme une réponse personnelle à un message compris et reçu. Nous pouvons d'ailleurs lire que l'Église s'accroît par l'ajout de ceux qui sont sauvés. Nous lisons par exemple que « le Seigneur ajoutait chaque jour à

l'Église ceux qui étaient sauvés », et qu'au jour de la Pentecôte « ceux qui acceptèrent sa parole furent baptisés ; et, en ce jour-là, furent ajoutées environ trois mille âmes ». Rien que dans ces passages, il ne reste aucune place pour des enfants.

Ce même modèle se reproduit partout. En Samarie, lorsque Philippe annonce l'Évangile, le texte précise que ce sont « ceux qui crurent » qui furent baptisés, et il va jusqu'à mentionner explicitement « hommes et femmes », ce qui est déjà en soi significatif car si des enfants avaient été concernés, c'était précisément le moment idéal pour le signaler. Mais ils sont absents du récit.

L'épisode de l'eunuque éthiopien est encore plus clair. L'homme lit l'Écriture, Philippe lui explique le sens, il comprend, confesse sa foi en Jésus comme Fils de Dieu, et c'est seulement alors qu'il est baptisé. La question même du baptême est formulée ainsi : « Si tu crois de tout ton cœur, cela est possible. » Autrement dit, la foi consciente n'est pas simplement souhaitable, elle est posée comme condition.

La conversion de Paul suit la même logique. Il rencontre le Christ, est enseigné, retrouve la vue, puis se fait baptiser. Jamais le baptême n'est un point de départ ; il est toujours un point de réponse. Chez Corneille, les auditeurs reçoivent d'abord l'Esprit en entendant la Parole, et c'est précisément cette réception qui motive ensuite le baptême. Pierre ne dit pas : « Ils font partie d'une maison croyante, baptisons-les », mais : « Ils ont reçu l'Esprit comme nous. » Le baptême vient ratifier une réalité spirituelle déjà vécue.

Même dans les cas souvent invoqués par les pédobaptistes, comme Lydie ou le geôlier de Philippes, le texte prend soin

d'attribuer explicitement la foi aux personnes concernées. Lydie a le cœur ouvert pour comprendre le message, le geôlier « se réjouit avec toute sa maison d'avoir cru en Dieu ». Le langage n'est jamais celui d'une substitution (« le père croit pour les autres »), mais celui d'une foi partagée, vécue, reçue.

Ce qui est frappant, c'est que ce schéma n'admet absolument aucune exception. Pas une seule. Tous les baptêmes rapportés dans le livre des Actes, ainsi que dans les allusions doctrinales des épîtres, suivent exactement la même structure : annonce de l'Évangile, écoute, foi, baptême. Le baptême n'est jamais détaché de la foi personnelle, jamais dissocié d'une réponse consciente, jamais appliqué sur la base d'un simple statut familial ou biologique.

Et ce constat ne vaut pas seulement pour les récits narratifs, mais aussi pour les formulations théologiques elles-mêmes. Lorsque Jésus envoie ses disciples, il leur ordonne de faire des disciples, puis de les baptiser. Dans l'Évangile de Marc, « celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ». Dans les épîtres, Paul parle du baptême comme d'une union avec Christ, d'un ensevelissement avec lui dans sa mort, d'un revêtement conscient de sa personne. Le baptême est toujours décrit comme un acte existentiel, spirituel, intentionnel.

Ce qui rend la situation théologiquement explosive, c'est qu'on se retrouve face à une doctrine – le baptême des enfants – qui prétend être normative, centrale, structurante pour l'Église… sans disposer d'un seul exemple explicite dans tout le Nouveau Testament. Pas un seul cas clair, direct, non ambigu, où un nourrisson est baptisé. Pas une seule scène où un apôtre applique le baptême à quelqu'un qui n'a pas cru. Pas même une simple allusion.

Nous sommes donc face à une anomalie herméneutique majeure. Car jamais, dans aucun autre domaine de la vie chrétienne, une pratique aussi importante n'est fondée sur un tel vide textuel. On ne construirait jamais une doctrine de la Cène sans textes. On ne construirait jamais une doctrine du ministère sans textes. On ne construirait jamais une doctrine de la prière, du salut, de l'Église, de l'éthique, sans textes clairs. Mais pour le baptême des enfants, on accepte soudain qu'un rite central repose sur une absence.

Et cette absence traverse tout le Nouveau Testament. Elle est constante, systématique, cohérente. Elle ne ressemble pas à un oubli ; elle ressemble à un choix théologique implicite mais massif : le baptême appartient au registre de la foi personnelle, pas de la transmission biologique.

En réalité, ce que montre l'Écriture, ce n'est pas simplement que les apôtres n'ont pas baptisé d'enfants ; c'est qu'ils ne pouvaient pas le faire sans trahir le sens même qu'ils donnaient au baptême. Car pour eux, se faire baptiser, ce n'est pas recevoir un signe extérieur d'appartenance, mais confesser publiquement une mort et une résurrection intérieures. C'est entrer volontairement dans l'alliance nouvelle, non par la chair, mais par l'Esprit.

Ainsi, le constat est que tous les baptêmes du Nouveau Testament sont des baptêmes de croyants. Il n'existe aucun contre-exemple. Le modèle biblique est univoque, cohérent, uniforme. Le pédobaptisme n'est donc pas une autre lecture possible du même corpus ; il est une pratique étrangère au corpus lui-même, construite à partir de raisonnements théologiques extérieurs aux données directes du texte.

Et c’est précisément pour cette raison que ce débat ne porte pas d’abord sur l’histoire, ni sur la tradition, ni même sur la théologie de l’alliance, mais sur une question beaucoup plus simple et beaucoup plus radicale : acceptons-nous que la norme biblique soit définie par ce que l’Écriture montre, ou par ce que nos systèmes supposent ?

La notion biblique de « maison » : une erreur d'anachronisme

1. Racine de l'argument pédobaptiste

Commençons maintenant par l'un des arguments majeurs de ceux qui soutiennent le baptême des enfants ; cela nous permettra de dresser le cercueil avant d'en prendre les clous. Cet argument prend la forme suivante : les baptêmes de « maisons » mentionnés dans le Nouveau Testament impliqueraient nécessairement la présence d'enfants, et donc légitimeraient leur baptême. Il est essentiel d'en examiner la racine. Ceux qui l'avancent partent du principe qu'à l'époque du Nouveau Testament, le terme « maison » désignait spontanément une unité familiale comparable à notre modèle moderne, c'est-à-dire un noyau composé de parents et d'enfants mineurs vivant sous le même toit.

Autrement dit, l'argument repose sur un anachronisme sociologique : on projette sur le monde biblique une conception contemporaine de la famille, puis on en déduit rétroactivement des implications théologiques. Or ce présupposé est historiquement fragile et linguistiquement infondé. Dans le monde antique, et particulièrement dans le contexte gréco-romain du Nouveau Testament, la « maison » ne désigne pas d'abord une famille nucléaire, mais une structure d'autorité organisée autour d'un chef. Les termes grecs οἶκος et οἰκία renvoient à une réalité beaucoup plus large que notre concept moderne de foyer : ils désignent une unité domestique, économique et juridique, englobant tous ceux qui vivent sous l'autorité d'un même maître.

La « maison » comprend donc potentiellement non seulement le chef de maison (pater familias) et son épouse, mais aussi ses enfants - qu'ils soient adultes ou non -, ses esclaves, ses serviteurs, des ouvriers attachés à son activité, voire des clients ou des dépendants sans lien biologique direct. Autrement dit, la maison n'est pas définie par la filiation biologique, mais par la dépendance structurelle. On appartient à une maison parce qu'on relève d'une autorité, non parce qu'on est né d'un couple.

Il est donc historiquement faux de supposer qu'une « maison » implique automatiquement la présence d'enfants en bas âge. Une maison pouvait être composée exclusivement d'adultes, exclusivement d'esclaves, ou même être de nature essentiellement professionnelle ou économique. La maison antique est une cellule sociale, pas une cellule génétique. Dans la Bible, la maison est définie par un principe d'autorité relationnelle : le chef gouverne, les membres dépendent. La structure est verticale, non biologique. L'élément constitutif n'est pas l'âge, mais la responsabilité et l'obéissance. Ainsi, un homme sans enfant peut avoir une maison. Un maître célibataire entouré d'esclaves possède une maison. Un commerçant peut avoir une maison sans aucune famille au sens moderne du terme. Le critère n'est jamais : « y a-t-il des nourrissons ? » Le critère est : « qui relève de l'autorité de ce chef ? »

Dès lors, l'argument paedobaptiste « maison = enfants » ne repose sur aucune donnée biblique ou historique, mais sur une projection culturelle moderne. Mais l'argument ne se limite pas à l'histoire. Il est directement réfuté par le texte biblique lui-même. Dans tous les récits de baptêmes de maisons, l'Écriture décrit ces maisons comme capables d'entendre la

Parole, de croire et de se réjouir. Prenons l'exemple central : le geôlier de Philippes.

« Ils lui annoncèrent la parole du Seigneur, ainsi qu'à tous ceux qui étaient dans sa maison.
Et il se réjouit avec toute sa maison d'avoir cru en Dieu. »
(Actes 16:32–34)

Le texte affirme explicitement trois choses :

1. Toute la maison entend la Parole.
2. Toute la maison croit.
3. Toute la maison se réjouit dans la foi.

Or ces trois actes sont strictement incompatibles avec les nourrissons. Un bébé n'entend pas l'Évangile, ne croit pas, ne se réjouit pas spirituellement. Pour maintenir la thèse pédobaptiste, il faut donc soit nier le sens des verbes, soit introduire une foi collective fictive, soit faire violence au texte. Mais l'option la plus simple est la seule honnête est qu'il n'y avait pas de nourrissons concernés par ces baptêmes. La maison est ici définie non par l'âge, mais par la réceptivité spirituelle. Le raisonnement pédobaptiste repose en réalité sur un argument du silence, mais dans sa forme la plus faible :

« Le texte ne dit pas qu'il n'y avait pas d'enfants, donc il y en avait probablement. »

Or un tel raisonnement est logiquement invalide et méthodologiquement irrecevable en théologie biblique. L'absence de mention ne constitue jamais une preuve positive, surtout lorsqu'elle contredit les données explicites du passage. Les principes herméneutiques fondamentaux imposent une discipline stricte : on n'affirme que ce que le texte affirme, on

ne déduit pas un sacrement à partir d'une simple possibilité, et l'on ne fonde pas une pratique ecclésiale sur une hypothèse sociologique. Faire autrement reviendrait à inverser l'autorité de l'Écriture, en la soumettant à des reconstructions conjecturales plutôt qu'en se laissant déterminer par son témoignage explicite.

Si ce principe était valide, alors n'importe quelle pratique pourrait être justifiée par ce que le texte n'exclut pas explicitement. C'est une méthode herméneutique qui détruit toute autorité normative de l'Écriture. On ne fonde pas une doctrine sacramentelle sur ce que la Bible aurait pu impliquer, mais sur ce qu'elle enseigne réellement. Cette méthode est d'autant plus problématique qu'elle est appliquée de manière sélective. Les mêmes théologiens qui exigent des preuves explicites pour d'autres doctrines se contentent ici d'une supposition culturelle. On demande une rigueur maximale pour la justification, la christologie - mais pour un sacrement, on accepte un raisonnement du type :

« Il est possible que des enfants aient été présents ; donc on les baptise. »

Une telle affirmation constitue une inversion complète des principes herméneutiques classiques. La charge de la preuve devrait être exactement inverse : celui qui introduit une pratique qui n'est pas explicitement commandée doit en fournir la justification textuelle claire. Or, dans le cas présent, nous sommes face à une ordonnance explicite, puisque le baptême est clairement attesté comme un commandement. Dès lors, de simples allusions ou des possibilités hypothétiques ne sauraient suffire. Là où, dans d'autres domaines, une déduction prudente peut être admissible, une pratique touchant

à une institution formelle de l'Église requiert un fondement scripturaire positif et explicite.

Or aucune prescription apostolique n'ordonne le baptême des nourrissons. Aucune scène ne montre un nourrisson baptisé. Aucun texte ne décrit une foi par procuration. Toute la doctrine repose sur une inférence culturelle externe au texte. Dire : Tu ne peux pas prouver que des enfants n'ont pas été baptiser dans cette maison comme je ne peux pas prouver qu'ils l'ont été est irrecevable comme argument pour soutenir le pédo baptême puisque le principe d'un commandement est que ce dernier soit clair, explicite, si ce n'est pas le cas il ne s'agit pas d'un commandement mais d'une option et le baptême n'est jamais exprimer comme une option mais bien comme un commandement du Seigneur, donc dans le doute, il est clairement plus judicieux de rejeter une doctrine pour son manque de fondements solide que l'inverse, il est préférable de se tromper en ne souhaitant pas ajouter à la Parole de Dieu que l'inverse.

Dans le Nouveau Testament, la maison ne précède jamais la foi : elle la suit. On ne devient pas baptisé parce qu'on appartient biologiquement à une maison, mais parce qu'on croit et qu'on est intégré à une nouvelle maison : celle du Christ.

La logique est toujours la même :

1. annonce de la Parole,
2. foi personnelle,
3. baptême,
4. intégration communautaire.

Jamais :

- naissance biologique → sacrement.

La maison n'est pas le fondement du baptême, elle est le résultat communautaire de la foi. En réalité, l'argument des « maisons » ne prouve rien en faveur du baptême des enfants. Il révèle seulement la fragilité structurelle de la position qu'il cherche à défendre.

La maison biblique n'est ni une catégorie biologique, ni une famille nucléaire moderne, ni un raccourci sacramentel. C'est une unité sociale définie par l'autorité, la parole reçue et la foi consciente. Introduire des nourrissons dans ces textes revient non à interpréter l'Écriture, mais à la compléter par une imagination théologique étrangère au témoignage apostolique. Le baptême des maisons confirme exactement l'inverse de ce qu'on lui fait dire : il confirme que le baptême est lié à la réception de la Parole et à la foi, non à l'appartenance familiale.

Mais nous pouvons aller maintenant plus loin. Car si l'argument pédobaptiste repose sur l'idée que la notion biblique de « maison » impliquerait nécessairement l'inclusion d'enfants, alors il suffit, pour en ruiner définitivement la validité, de montrer que l'Écriture elle-même distingue explicitement la maison et les enfants comme deux réalités non identiques. Autrement dit, s'il existe dans la Bible des textes où la « maison » est mentionnée comme une entité distincte des enfants, y compris lorsque ceux-ci sont présents, alors l'argument des baptêmes de maisons s'effondre de lui-même. Il ne resterait plus aucun fondement textuel, mais seulement une projection culturelle.

Or c'est précisément ce que nous trouvons de manière explicite dans les épîtres pastorales. Paul, lorsqu'il décrit les qualifications requises pour les responsables de l'Église, utilise à plusieurs reprises la notion de « maison » (οἶκος) et la notion d'« enfants » (τέκνα) comme deux catégories distinctes, bien que liées.

Prenons par exemple ce passage fondamental :

« Il faut que le diacre soit irréprochable, mari d'une seule femme, dirigeant bien ses enfants et sa propre maison. » (1 Timothée 3:12)

Paul ne dit pas : « dirigeant bien sa maison, c'est-à-dire ses enfants ». Il dit : « dirigeant bien ses enfants et sa maison ». Les deux réalités sont coordonnées, mais non identifiées. La maison n'est pas définie par les enfants, et les enfants ne sont pas la totalité de la maison.

Ce détail grammatical montre que dans le langage paulinien, le terme οἶκος possède une extension plus large que celle des seuls enfants. Il désigne l'ensemble de la sphère domestique placée sous l'autorité du chef de famille : relations, dépendants, serviteurs éventuels, gestion et réputation. Les enfants en font partie, mais ils ne constituent pas l'essence ni la définition du terme.

Ainsi, lorsque le livre des Actes mentionne des « baptêmes de maisons », il est méthodologiquement illégitime d'en déduire que des nourrissons sont nécessairement inclus. Le terme « maison » n'est jamais défini par Paul comme synonyme d'« enfants », encore moins comme désignant spécifiquement des enfants en bas âge.

Nous pouvons également observer que dans Jean 4:53, il est écrit que le père « crut, lui et toute sa maison ». Ici encore, la maison est caractérisée par la foi. Le texte ne décrit pas une simple unité biologique, mais un ensemble défini par une réponse croyante à la parole de Christ. La catégorie « maison » est donc fonctionnelle et relationnelle, non automatiquement généalogique. L'usage biblique du terme interdit ainsi de faire de « maison » un raccourci automatique vers « nourrissons baptisés ».

Nous trouvons aussi dans la Épître à Tite 1:6 un élément particulièrement éclairant pour notre sujet. L'apôtre y définit les critères d'un ancien en ces termes :

« s'il s'y trouve quelque homme irréprochable, mari d'une seule femme, ayant des enfants fidèles, qui ne soient ni accusés de débauche ni rebelles ».

Le point décisif réside dans l'expression grecque τέκνα ἔχων πιστά (tekna echōn pista). Le terme πιστά peut, en lui-même, désigner soit des « croyants », soit des « fidèles » au sens de dignes de confiance ou soumis. Mais le contexte immédiat impose des limites strictes à l'interprétation. Paul précise en effet que ces enfants ne doivent être « ni accusés de débauche (ἀσωτία) ni rebelles (ἀνυπότακτα) ». Ces qualificatifs décrivent des comportements moralement imputables, observables et évaluables. Ils supposent donc des individus capables de conduite consciente, et non de simples nourrissons passifs.

Ainsi, quel que soit le sens exact retenu pour πιστά, un point est absolument certain : le texte exclut par nature toute référence à des enfants en bas âge. Paul ne raisonne pas en termes d'appartenance biologique ou de statut familial abstrait,

mais en termes de réalité vécue, manifestée et discernable. L'unité domestique est ici évaluée non sur la base d'un lien de sang, mais sur la base d'un ordre moral et spirituel visible.

Ce constat est renforcé par le parallèle direct avec la Première épître à Timothée 3:4, où l'ancien doit « bien diriger sa propre maison, tenant ses enfants dans la soumission ». Dans les deux cas, le critère n'est pas sacramentel mais pratique : il s'agit de vérifier la capacité de gouvernement du chef de famille à travers le comportement réel de ceux qui sont sous son autorité. L'accent n'est jamais mis sur un statut reçu passivement, mais sur une réponse active.

Les implications pour notre sujet sont majeures. Si l'on suivait la logique pédobaptiste, selon laquelle les enfants sont intégrés dans le peuple de Dieu par simple appartenance familiale et indépendamment de toute réponse personnelle, alors la présence d'enfants quels qu'ils soient devrait suffire à remplir le critère. Or Paul fait exactement l'inverse, il ne se contente pas de constater leur existence, il exige qu'ils manifestent une réalité observable conforme à l'ordre de Dieu. L'appartenance ne suffit pas, elle doit être accompagnée d'une qualité discernable.

Par conséquent, même si ce passage ne tranche pas de manière absolue le sens précis de πιστά, il établit avec force un principe herméneutique fondamental : dans la pensée apostolique, les membres d'une « maison » sont considérés et évalués selon des critères de réponse consciente et de conduite observable. Cela exclut de fait toute construction théologique reposant sur l'inclusion automatique de nourrissons dans les réalités spirituelles de l'Église.

La maison est donc une réalité fonctionnelle, non génétique. Cela signifie que même si, dans certains cas, des enfants étaient effectivement présents dans les maisons baptisées du livre des Actes, cela ne permet absolument pas de conclure qu'ils furent inclus dans l'acte baptismal. Car la Bible elle-même montre que la maison peut être considérée, évaluée, qualifiée, jugée et administrée indépendamment des enfants.

Autrement dit, l'argument pédobaptiste repose sur une erreur logique : il suppose que la maison est définie par ses enfants, alors que l'Écriture montre exactement l'inverse : ce sont les enfants qui sont définis par leur appartenance à une maison, et non la maison par ses enfants. La maison est la structure première, les enfants sont des membres secondaires. Et cela change tout. Car si la maison n'est pas par définition une unité biologique, alors le simple fait qu'un texte parle d'un « baptême de maison » ne dit strictement rien, en soi, sur la présence ou l'absence d'enfants, et encore moins sur leur inclusion dans le rite. Pire encore pour la position pédobaptiste : même lorsque des enfants sont explicitement mentionnés dans une maison, la Bible continue de parler de la maison comme d'une entité distincte. Ce qui signifie que même dans l'hypothèse la plus favorable au pédobaptisme - celle où il y aurait effectivement eu des enfants dans certaines maisons - l'argument reste invalide, car le concept de maison n'implique jamais automatiquement leur inclusion dans un acte religieux.

Et c'est pourquoi les épîtres pastorales sont théologiquement décisives dans ce débat. Elles montrent que même dans la structure ecclésiale la plus institutionnelle, la maison n'est jamais pensée comme une entité biologique magique, mais comme un espace de responsabilité spirituelle. Paul n'exige pas que les enfants soient « baptisés », mais qu'ils soient « fidèles ». Il ne demande pas qu'ils aient reçu un rite, mais

qu'ils manifestent une conduite. Ce qui suppose, là encore, une foi consciente, personnelle, discernable.

Maintenant, considérons un passage presque jamais mobilisé dans ce débat, alors même qu'il possède un poids théologique considérable : Actes 21:21. Il ne s'agit pas d'un texte qui, à lui seul, trancherait toute la controverse, mais d'un argument cumulatif dont la force devient redoutable lorsqu'il est ajouté à ce qui précède. Le texte rapporte la plainte formulée par des Juifs croyants contre l'apôtre Paul : « On les a informés que tu enseignes à tous les Juifs dispersés parmi les nations à abandonner Moïse, en disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas se conformer aux coutumes. » La précision de l'accusation mérite toute notre attention. Paul est accusé de supprimer un rite d'alliance appliqué aux enfants. Il n'est nullement accusé d'en instituer un autre à sa place. Or, si dans l'Église apostolique le baptême des enfants avait été compris comme le successeur naturel de la circoncision, l'accusation aurait pris une autre forme. On n'aurait pas dit : « Tu supprimes la circoncision », mais : « Tu la remplaces ». Plus précisément : « Tu dis qu'il ne faut plus circoncire les enfants, mais les baptiser. » Une telle formulation aurait été attendue si une substitution rituelle avait réellement été pratiquée.

Ce silence est d'autant plus significatif que les accusateurs sont des chrétiens d'origine juive, profondément attachés aux signes d'alliance et parfaitement capables d'identifier une transposition rituelle. Ils ne sont ni ignorants, ni hostiles au principe des rites. S'ils avaient perçu le baptême comme une nouvelle circoncision appliquée aux enfants, ils l'auraient dénoncé sur ce terrain précis. Or ce terrain n'apparaît même pas dans le texte. La plainte n'est pas : « Tu changes le signe de l'alliance », mais : « Tu supprimes le signe de l'alliance. » Cela laisse supposer que dans la pratique réelle de l'Église

apostolique, les enfants ne recevaient ni circoncision ni baptême. Ils sortaient du système rituel d'appartenance, non parce qu'un nouveau signe leur était refusé, mais parce que le paradigme même de l'alliance avait changé.

Ce constat correspond exactement à l'enseignement général du Nouveau Testament : le passage d'une alliance généalogique à une alliance confessionnelle. On ne naît plus dans le peuple de Dieu ; on y entre par la foi. Le silence d'Actes 21 apparaît dans un contexte de conflit théologique majeur, précisément là où une innovation rituelle aurait été immédiatement mise en avant si elle avait existé. Si le baptême des enfants avait été compris comme la « nouvelle circoncision », l'Église apostolique aurait dû le défendre, l'expliquer, le justifier, et surtout le mentionner dans ces controverses. Or elle ne le fait ni dans Actes 15, ni dans Actes 21, ni dans les épîtres polémiques de Paul. Le débat porte toujours sur la suppression des rites, jamais sur leur remplacement.

Nous pourrions aussi citer la circoncision de Timothée (Actes 16:3). Le texte est clair : Timothée est circoncis par Paul « à cause des Juifs ». Or, si le baptême avait remplacé la circoncision comme signe abrahamique, Timothée aurait déjà porté le signe de la nouvelle alliance. Dans ce cas, la circoncision aurait été non seulement inutile, mais théologiquement ambiguë. Elle aurait semblé réintroduire un signe aboli, voire superposer deux signes prétendument équivalents. Or, le récit ne contient aucune clarification de ce type. Paul ne dit pas : « Bien que baptisé, il reçoit ce rite pour des raisons culturelles. » Il ne mentionne même pas le baptême. La circoncision apparaît comme un acte pragmatique visant à lever un obstacle missionnaire, non comme la duplication d'un signe désormais transféré. Si le baptême était perçu comme la nouvelle circoncision des enfants de

l'alliance, Paul aurait dû préciser encore une fois que la circoncision ne possède plus aucune signification covenantale, puisqu'un nouveau signe l'a remplacée. Une telle substitution aurait exigé une clarification doctrinale explicite. Or il n'y a rien de tel.

Ce silence correspond à l'enseignement constant de Paul ailleurs : « La circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien » (1 Co 7:19) ; « Car en Jésus-Christ, ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur » (Ga 5:6). Paul ne parle jamais d'un transfert du signe, il parle d'une relativisation du signe. La circoncision n'est pas remplacée, elle est rendue théologiquement indifférente. S'il y avait eu substitution, on aurait attendu une formulation du type : « La circoncision n'est plus rien, car le baptême l'a remplacée. » Mais une telle déclaration n'existe nulle part. Le Nouveau Testament ne développe jamais une doctrine explicite de transfert rituel du signe abrahamique vers le baptême des enfants. Plus encore, au moment même où la question de la circoncision provoque la plus grande crise de l'Église primitive (Actes 15 ; Galates), aucune transition rituelle n'est expliquée. Si un transfert aussi structurant avait eu lieu, c'est précisément là qu'il aurait dû être formulé.

Enfin, les premières générations chrétiennes comprenaient un grand nombre de païens sans formation juive et sans familiarité avec la Torah ni avec la signification théologique de la circoncision. Si le baptême devait fonctionner comme un signe héréditaire analogue à la circoncision, alors une instruction explicite aurait été indispensable dans le contexte missionnaire. Or que voyons-nous dans les Actes et dans les épîtres ? Le schéma est constant : proclamation de l'Évangile, appel à la repentance, foi personnelle, baptême. Jamais la transmission généalogique du signe n'est enseignée comme

obligation covenantale. Jamais Paul ne dit à des convertis païens : « Puisque vous êtes désormais enfants d'Abraham, appliquez le signe à votre descendance. » Ce silence intervient précisément dans un contexte où une clarification aurait été historiquement nécessaire. Les païens n'avaient aucun réflexe circoncisonnel à transposer. S'il existait un transfert rituel, il devait être enseigné. L'argument consistant à dire que « les premiers chrétiens savaient déjà que le baptême remplaçait la circoncision » ne tient pas face à cette réalité historique. Beaucoup ne savaient même pas ce qu'était la circoncision sur le plan théologique.

Le baptême de Jean : continuité juive et repentance consciente

Un traité sur le baptême chrétien serait théologiquement incomplet s'il ne faisait pas mention du baptême de Jean-Baptiste. Non parce que Jean instituerait le baptême, mais précisément parce qu'il ne l'invente pas. Jean s'inscrit dans une pratique déjà connue du judaïsme du Second Temple, et c'est justement ce point qui est décisif pour notre compréhension.

Contrairement à une idée largement répandue dans la théologie populaire, le baptême n'est pas une innovation radicale du christianisme. L'immersion rituelle existait déjà dans le judaïsme bien avant l'apparition de l'Église. Elle se manifestait notamment sous la forme des bains appelés *mikva'ot*, bassins d'eau vive utilisés pour les purifications prescrites par la Loi (cf. Lévitique 15 ; Nombres 19, etc.). Ces immersions rituelles faisaient partie intégrante de la vie religieuse d'Israël et symbolisaient la purification nécessaire pour s'approcher de Dieu.

Mais ces immersions ne se limitaient pas aux prescriptions de pureté rituelle. Selon plusieurs traditions juives anciennes, elles jouaient également un rôle dans l'intégration des prosélytes païens au peuple d'Israël. Lorsqu'un païen désirait entrer dans l'alliance mosaïque, trois actes étaient généralement requis : la circoncision (pour les hommes), l'offrande d'un sacrifice, et l'immersion complète dans l'eau. Par cette immersion, le prosélyte rompait symboliquement avec son ancienne vie païenne pour entrer dans la communauté de l'alliance.

Cette immersion n'était donc pas un simple lavage symbolique. Elle signifiait une rupture radicale avec l'ancien état, une véritable mort sociale et religieuse, suivie d'une naissance nouvelle au sein du peuple de Dieu. Dans la tradition rabbinique, le prosélyte était même juridiquement considéré comme « un nouveau-né ». Il abandonnait son ancienne identité pour en recevoir une nouvelle, étant désormais compté parmi le peuple d'Israël.

Cette dimension existentielle de l'immersion apparaît également dans les pratiques de certaines communautés juives du Second Temple, notamment chez les esséniens. Dans les écrits découverts à Qumran, l'immersion est associée non seulement à la purification extérieure mais aussi à une transformation morale intérieure. On peut y lire cette affirmation :

« Les cérémonies d'expiation ne peuvent restaurer son innocence, ni les eaux lustrales sa pureté. Il ne peut être sanctifié par le baptême dans les océans et les fleuves, ni lavé de sa souillure par la simple immersion rituelle. »

Jean s'inscrit exactement dans cette logique, mais en la radicalisant. Il ne demande pas à des païens d'entrer en Israël, il demande à Israël lui-même de se convertir comme s'il était païen. C'est là le scandale théologique majeur de son ministère. Il ne dit pas : « Venez dans l'alliance », mais : « Vous êtes dans l'alliance, et pourtant vous devez vous repentir comme si vous étiez hors de Dieu. » Autrement dit, Jean applique à Israël un rite jusque-là réservé aux étrangers. Il traite le peuple élu comme un peuple impur qui doit passer par une nouvelle naissance.

C’est précisément ce qui explique la violence symbolique de son geste. Le baptême de Jean n’est pas un sacrement de confort, c’est un acte d’humiliation spirituelle. Il signifie : *vous n’êtes pas prêts pour le Royaume, vous devez mourir à vous-mêmes, confesser vos péchés, et passer par l’eau comme des païens*.

C’est exactement ce que disent les Évangiles :

« Jean parut, baptisant dans le désert, et prêchant le baptême de repentance pour la rémission des péchés. » (Marc 1:4)

« Ils se faisaient baptiser par lui dans le Jourdain, en confessant leurs péchés. » (Matthieu 3:6)

Trois éléments sont indissociables :

- repentance,
- confession,
- baptême.

Jean ne baptise jamais quelqu’un qui ne comprend pas ce qu’il fait. Il ne baptise pas des familles, mais des individus. Il ne baptise pas des enfants, mais des pécheurs conscients. Son baptême est un acte moral, existentiel, public, volontaire. Et c’est ici que le lien avec le pédobaptisme devient difficile à maintenir. Car si le baptême plonge ses racines dans le baptême de Jean, et si celui-ci est explicitement défini comme un baptême de repentance, alors toute tentative de détacher le baptême de la conscience personnelle est historiquement et théologiquement intenable. Un nourrisson ne se repent pas, ne confesse pas ses péchés, ne change pas de vie et ne passe pas par une humiliation spirituelle.

Donc un nourrisson ne peut pas, par définition même, recevoir un baptême au sens biblique puisqu'un nourrisson n'a pas encore d'identité morale et n'a pas encore d'histoire spirituelle. Il n'a pas encore de péchés conscients à confesser et il n'a pas encore de vie à abandonner. Baptiser un nourrisson revient alors à transformer un rite de conversion en un rite d'appartenance. Ce qui, dans le Nouveau Testament, marque publiquement la repentance et la foi, devient un simple signe d'intégration communautaire. Le baptême cesse d'être la confession visible d'un changement intérieur pour devenir un marqueur religieux ou culturel.

Une telle pratique affaiblit également la portée du ministère de Jean-Baptiste. Sa mission fut précisément d'annoncer à ceux qui avaient déjà reçu un signe d'alliance par la naissance - la circoncision - que ce signe ne suffisait pas. Il appelait à la repentance, non à la simple continuité héréditaire. Il proclamait qu'un signe charnel ne pouvait sauver, et que seule une transformation intérieure, manifestée par la repentance et la foi, préparait véritablement au salut.

Son baptême n'était pas une simple extension d'un statut existant ; il était une rupture. Il redirigeait vers Celui qui sauve réellement. Il ne sauvait pas en lui-même, mais il attestait d'une repentance vivante, orientée vers la foi. Jean n'a pas inventé le baptême. Il a révélé sa vraie nature : non pas un rite d'entrée automatique dans le peuple de Dieu, mais un acte de brisure intérieure, de repentance publique, de conversion existentielle.

Et c'est précisément pour cette raison que Jésus lui-même, pourtant sans péché, accepte d'être baptisé, non pour être purifié, mais pour s'identifier à des pécheurs repentants, pour

entrer volontairement dans le mouvement de l'humiliation humaine.

« Laisse faire maintenant, car il est convenable que nous accomplissions ainsi tout ce qui est juste. » (Matthieu 3:15)

Autrement dit, le baptême est un acte de justice, pas un automatisme rituel. Il est lié à une démarche consciente, pas à une transmission familiale. Ainsi, dès sa reformulation par Jean et sa reprise par Jésus, le baptême apparaît comme ce qu'il n'a jamais cessé d'être dans tout le Nouveau Testament : un acte personnel, volontaire, conscient, lié à la repentance. Il est d'ailleurs significatif que peu de défenseurs du pédobaptisme soutiennent que des enfants aient été baptisés par Jean. Pourtant, si l'on cherche la continuité historique la plus immédiate du baptême chrétien, elle se trouve bien davantage dans le baptême de Jean que dans la circoncision. C'est ce rite d'eau, déjà chargé d'un sens de repentance et de préparation au salut, que Jésus assume et que les apôtres prolongent, non la circoncision comme signe charnel d'appartenance héréditaire.

Dès lors, une question fondamentale se pose : si le baptême chrétien s'inscrit dans la continuité transformée du baptême de Jean, sur quel fondement pourrait-on y introduire l'administration à des nourrissons ? Faudrait-il alors supposer que Jean lui-même aurait baptisé des enfants ? Et si tel était le cas, faudrait-il croire qu'il aurait ajouté à un signe déjà reçu sans foi personnelle - la circoncision - un second signe reçu dans les mêmes conditions, sans repentance ni confession ?

Une telle hypothèse entre en tension directe avec le message explicite de Jean-Baptiste. Dans Évangile selon Matthieu 3:8-9, il déclare :

« Produisez donc du fruit digne de la repentance, et ne pensez pas dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père. »

Cette parole constitue précisément une attaque frontale contre la confiance placée dans l'hérédité religieuse. Jean ne se contente pas d'appeler à une purification rituelle, il conteste l'idée même qu'une appartenance généalogique puisse constituer une sécurité spirituelle. L'argument « nous avons Abraham pour père » représente exactement la logique sur laquelle repose toute conception d'une transmission automatique de l'appartenance au peuple de Dieu par la naissance.

Or Jean détruit explicitement cette sécurité. Son baptême ne confirme pas un statut reçu par la naissance ; il confronte chaque individu à la nécessité d'une repentance personnelle. Il ne ratifie pas une appartenance familiale : il exige une réponse individuelle. Il ne prolonge pas un privilège charnel : il annonce un jugement imminent et appelle chacun à produire « du fruit digne de la repentance ».

Le témoignage des Évangiles confirme d'ailleurs cette nature personnelle du baptême de Jean. Dans Évangile selon Marc 1:4-5, il est écrit que Jean prêchait « un baptême de repentance pour le pardon des péchés » et que ceux qui venaient à lui « confessaient leurs péchés ». Le baptême est donc explicitement lié à une repentance consciente et confessée, ce qui rend extrêmement difficile l'hypothèse de son administration à des nourrissons.

C'est pourquoi l'argument parfois avancé selon lequel les Juifs auraient naturellement compris que leurs enfants devaient être baptisés - par analogie avec la circoncision, afin d'expliquer le silence du Nouveau Testament - repose en réalité sur une

reconstruction historique fragile. Il suppose que le baptême serait une innovation propre au christianisme, directement calquée sur le modèle de la circoncision. r, une telle hypothèse néglige un élément essentiel du contexte historique : l'immersion rituelle n'était nullement une innovation dans le judaïsme du Second Temple, et rien n'indique que même les Juifs de cette époque auraient considéré le baptême comme devant être automatiquement accordé à leurs enfants.

Les fouilles archéologiques ont mis au jour des centaines de bains rituels appelés *mikva'ot*, utilisés pour diverses purifications prescrites par la Loi. De plus, plusieurs sources juives anciennes décrivent l'immersion des prosélytes païens entrant dans le judaïsme. Cependant, ces textes parlent toujours de l'immersion du converti lui-même, c'est-à-dire de la personne qui choisit d'entrer dans l'alliance. Les discussions rabbiniques concernant d'éventuels cas d'enfants apparaissent tardivement et demeurent débattues. En particulier, aucune preuve claire ne permet d'affirmer que, dans le judaïsme du Ier siècle, les enfants des prosélytes étaient systématiquement immergés avec leurs parents.

Ainsi, l'idée selon laquelle les Juifs auraient instinctivement compris que le baptême devait être administré aux enfants repose sur une conjecture historique sans fondement solide. Au contraire, dans le contexte juif du temps de Jean, l'immersion était associée à un acte personnel de purification ou de conversion, et non à un signe transmis automatiquement par la naissance.

Si continuité il y a entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, elle ne se trouve donc pas dans la simple analogie externe entre baptême et circoncision, mais dans l'exigence de transformation intérieure. C'est précisément ce que proclame

Jean lorsqu'il appelle Israël à la repentance, et c'est ce que le Christ accomplit en inaugurant une alliance caractérisée par la régénération du cœur promise par les prophètes (cf. Jérémie 31:31-34 ; Ézéchiel 36:25-27).

Dans cette perspective, le baptême n'apparaît pas comme la simple transmission d'un signe d'alliance par la naissance, mais comme le témoignage visible d'une réalité intérieure : la repentance et la foi.

L'absence de commandement érigée en commandement

Nous avons déjà aborder ce point un peu plus tôt mais il est nécessaire de s'y attarder un peu plus. L'un des faits les plus frappants dans tout le débat sur le baptême des enfants, est l'absence totale de commandement explicite. Non pas l'absence d'un verset isolé, non pas une simple lacune marginale, mais l'absence absolue, systématique, persistante, d'une instruction apostolique ordonnant de baptiser les enfants des croyants. Ce silence devient théologiquement écrasant dès lors que l'on affirme, comme le fait le pédobaptisme, que le baptême remplace la circoncision comme signe d'alliance pour les enfants.

Car si cette thèse était vraie, nous serions confrontés à une situation absolument unique dans toute l'histoire biblique : un changement de signe d'alliance concernant directement les enfants, sans aucun commandement, sans aucune institution formelle, sans aucune explication doctrinale, sans aucun texte normatif. Autrement dit, le rite le plus central de la nouvelle alliance aurait été modifié là où l'ancienne alliance était la plus explicite, la plus réglementée, la plus rigoureusement encadrée - et cela sans que Dieu ne juge nécessaire d'en informer clairement son peuple.

Or, dans l'Ancien Testament, la circoncision est précisément tout le contraire de cela. Elle n'est pas une pratique déduite, ni une tradition émergente, ni un symbole construit progressivement par l'usage. Elle est instituée par un ordre direct, solennel, juridiquement formulé par Dieu lui-même. Elle est donnée à Abraham par un commandement explicite,

répétée, intégrée dans la loi mosaïque, et assortie de sanctions extrêmement graves : « L'incirconcis sera retranché de son peuple ». La circoncision n'est pas une option spirituelle, ni une image pédagogique ; elle est une obligation d'alliance, normative, universelle, non négociable.

Si le baptême remplace réellement la circoncision comme signe d'alliance pour les enfants, alors il devrait, par simple cohérence biblique, posséder au minimum les mêmes caractéristiques institutionnelles : un commandement clair, une révélation explicite, une obligation normative, une transmission intergénérationnelle formalisée, et une désobéissance identifiable. Mais rien de tout cela n'existe dans le Nouveau Testament.

Ce silence est théologiquement inexplicable si la thèse pédobaptiste est vraie. Car dans toute la Bible, chaque fois que Dieu institue ou modifie un signe d'alliance, il le fait par révélation directe, jamais par glissement implicite. L'alliance avec Noé est accompagnée d'un signe explicitement interprété (l'arc-en-ciel). L'alliance avec Abraham est accompagnée d'un rite explicitement commandé (la circoncision). L'alliance mosaïque est structurée par des signes juridiquement définis (le sabbat, les sacrifices, les fêtes). L'alliance nouvelle, si elle devait inclure les enfants par un rite obligatoire, aurait nécessairement dû être instituée de la même manière : par un ordre clair, public, normatif, transmis.

Or ce que nous trouvons dans le Nouveau Testament est exactement l'inverse. Nous trouvons une prolifération de commandements concernant la foi, la repentance, la conversion, la confession, le discipulat, l'enseignement, la persévérance, la sanctification - mais aucun concernant le baptême des enfants. Le baptême est constamment lié à des

verbes personnels, existentiels, conscients : croire, se repentir, entendre la Parole, recevoir l'Évangile, invoquer le nom du Seigneur, confesser, s'engager. Jamais à un statut biologique. Jamais à une filiation naturelle. Jamais à une appartenance familiale. Le baptême n'est jamais présenté comme un droit héréditaire, mais comme une réponse spirituelle.

Et c'est ici que l'argument devient décisif sur le plan herméneutique : le pédobaptisme ne repose pas sur un texte biblique, mais sur une déduction théologique. On ne part pas d'un commandement pour établir une pratique ; on part d'un système doctrinal (la continuité de l'alliance) pour compenser l'absence de commandement. La méthode est inversée. On ne reçoit plus la norme depuis l'Écriture ; on reconstruit une norme à partir d'une grille théologique extérieure à l'Écriture. Or l'Écriture ne fonctionne jamais ainsi lorsqu'il s'agit de signes d'alliance.

Ce point sera malgré tout contesté par certains. En effet, jusqu'à peu, je n'avais pas connaissance de l'existence de groupes niant que le baptême soit un commandement. C'est le cas, par exemple, de John Nelson Darby, qui y trouva un moyen de défendre le baptême des enfants sans adhérer à la théologie de l'alliance. Il écrit :

« Premièrement, je nie que l'idée d'obéissance à une ordonnance appartienne au système chrétien. Je reconnais que Christ a établi le baptême et la Cène; mais l'obéissance à des ordonnances est ce qui a été détruit, comme principe, à la croix. (voir Col.2:14; Eph2:15). Lorsqu'il s'agit de la Cène, "faites ceci en mémoire de moi" est une direction à l'égard du but du symbole. Toutes les fois qu'on en mangerait, on devait le faire dans ce but. Ce n'est pas un commandement pour le faire, mais une direction pour le faire avec intelligence

lorsqu'on le ferait. Pour le baptême en particulier, le commandement donné est d'aller baptiser, c'est-à-dire que cet acte était l'acte des apôtres en recevant les Gentils dans l'Eglise. Et ceci est si vrai que les apôtres n'ont pas pu être baptisés, mais ont fait baptiser ceux qui recevaient leur doctrine. »

Et encore :

Il y a un ordre de baptiser donné aux apôtres, mais le baptême n'est pas le sujet d'un commandement particulier pour celui qui est baptisé. La différence est du tout au tout dans le caractère de l'acte. Si je donne l'ordre à mon agent d'affaires de remettre cent francs à telle personne, ou si je confère une lettre de bourgeoisie à quelqu'un, c'est tout autre chose qu'obéissance de la part de celui qui les reçoit.

Premièrement, l'argument tiré de Colossiens 2:14 et d'Éphésiens 2:15 repose sur une confusion catégorielle. Paul y parle des « ordonnances » (dogmata) qui constituaient la législation mosaïque séparant Juifs et nations. Il ne s'agit nullement des institutions établies par le Christ ressuscité. Assimiler le baptême - institué après l'accomplissement de la croix - aux prescriptions cérémonielles abolies revient à déplacer le référent du texte paulinien. Le problème visé par Paul est la loi comme système d'obligations légales fondées sur l'ancienne alliance, non les commandements positifs du Seigneur dans la nouvelle économie. Voir une telle confusion chez l'un des fondateurs du dispensationalisme, qui donc devrait être bien placer pour comprendre les dispensations est déjà assez troublant.

Deuxièmement, la distinction de Darby entre ordre donné aux apôtres et absence d'obligation pour le baptisé est artificielle.

L’argument analogique qu’il propose (remise d’une somme d’argent ou concession d’un privilège) ne correspond pas à la structure du mandat missionnaire. Dans Matthieu 28:19–20, l’impératif central est « faites des disciples ». Les participes « baptisant » et « enseignant » décrivent les moyens constitutifs de ce discipulat. Le baptême n’est pas un acte autonome exercé par des ministres sur des sujets passifs, il appartient à la définition même de ce qu’est devenir disciple.

Grammaticalement, on ne peut dissocier l’acte de baptiser de la réalité d’être baptisé. L’un implique l’autre. Si le Christ ordonne de baptiser les disciples, il institue nécessairement un cadre normatif dans lequel ceux qui deviennent disciples sont appelés à entrer. Un commandement adressé à un ministre crée corrélativement une obligation pour celui auquel l’acte s’applique. Sans cela, le mandat serait vidé de sa force normative.

Troisièmement, l’argument selon lequel les apôtres ne pouvaient eux-mêmes être baptisés est hors sujet. Le fait qu’ils aient été appelés dans une situation historique particulière ne définit pas la norme permanente du discipulat. Le mandat inclut explicitement sa propre transmission : « enseignant à garder tout ce que je vous ai prescrit ». Or ce « tout » inclut nécessairement le mandat lui-même. L’Église, à travers les générations, se trouve donc incluse dans cette dynamique d’obéissance. Restreindre le baptême à un acte strictement apostolique contredit la clause temporelle : « jusqu’à la fin du monde ».

Quatrièmement, le livre des Actes invalide empiriquement la thèse de Darby. Le baptême y apparaît comme la réponse normale et immédiate à la foi. À la Pentecôte, ceux qui « reçurent sa parole furent baptisés ». Paul, après sa rencontre

avec le Christ, est exhorté : « Lève-toi, sois baptisé. » Nulle part le baptême n'est présenté comme un privilège facultatif. Il constitue l'entrée publique dans la communauté messianique. L'absence volontaire de baptême n'y est jamais envisagée comme compatible avec une foi authentique.

Cinquièmement, la logique interne de la théologie néotestamentaire contredit la dissociation darbyenne. Le baptême est associé à l'union au Christ (Romains 6), à l'incorporation au corps (1 Corinthiens 12:13), à la confession publique de son nom. Même si ces textes ne doivent pas être interprétés de manière sacramentaliste, ils montrent que le baptême est organiquement lié à la réalité qu'il signifie. Le séparer de toute obligation revient à rompre le lien entre signe institué et réalité confessée.

Sixièmement, l'argument historique, sans être décisif, pèse lourd. De l'Église primitive à la Réforme, le baptême a toujours été compris comme relevant de l'obéissance au Christ. Les divergences ont porté sur son sujet ou sa signification, jamais sur son caractère obligatoire. Certains diront que j'utilise l'argument que je reproche au pédobaptiste d'utiliser mais il existe une nuance importante entre une ordonnance et sa nature. Il est probable qu'une ordonnance dans sa nature soit mal interpréter mais que ceux qui ont reçu leurs enseignements des apôtres ai confondu privilège avec commandement est beaucoup moins probable. Dans tous les cas, une thèse qui rompt avec une telle unanimité doit porter la charge de la preuve. Or ici, cette preuve n'est pas fournie ; elle est postulée.

Notons qu'en Actes 10, Pierre « ordonna qu'ils fussent baptisés ». Le vocabulaire même est sans ambiguïté : il ordonne. Partout, le baptême apparaît comme l'acte

d'identification publique au Christ, non comme une pratique optionnelle laissée à la convenance individuelle.

Dans Actes des Apôtres 22:16, Luc rapporte les paroles qu'Ananias lui a adressées : « Et maintenant, que tardes-tu ? Lève-toi, sois baptisé, et lavé de tes péchés, en invoquant son nom. » Le ton est impératif, personnel, immédiat. Il ne s'agit pas d'une simple information sur une pratique ecclésiale, ni d'une direction facultative à suivre si on le juge opportun. L'ordre est direct : « Lève-toi, sois baptisé. » Et il est accompagné d'une exhortation pressante : « Que tardes-tu ? » On ne presse pas quelqu'un d'accomplir un acte purement optionnel.

Il est important de remarquer que Paul est déjà converti lorsqu'il reçoit cet ordre. Il a rencontré le Christ glorifié sur le chemin de Damas, il l'a reconnu comme Seigneur. Le baptême ne lui est donc pas présenté comme un moyen d'obtenir la régénération, mais comme la réponse visible et ordonnée à la grâce reçue. Ce point est capital : si le baptême n'est pas la cause du salut, il est néanmoins requis comme acte d'obéissance consécutif à celui-ci.

De plus, si l'argument consistait à dire que le commandement ne concernait que les apôtres baptisant d'autres personnes, le cas de Paul le renverse. Paul n'est pas ici celui qui baptise ; il est celui à qui l'on ordonne d'être baptisé. L'impératif ne vise pas seulement le ministre, mais aussi le converti. L'Écriture montre donc explicitement qu'un croyant peut recevoir l'ordre de se faire baptiser. D'ailleurs, si l'on soutient que le commandement de Matthieu 28:19 ne concernerait que les apôtres en tant que baptiseurs, 1 Corinthiens 1:17 pose immédiatement difficulté : « Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Évangile. »

Paul est pourtant apôtre au même titre que les Onze. Si le mandat de baptiser définissait essentiellement l'obéissance apostolique, comment pourrait-il affirmer que ce n'est pas là le cœur de son envoi ? Il ne nie pas le baptême, puisqu'il précise avoir baptisé plusieurs personnes. Mais il distingue clairement entre l'annonce de l'Évangile - qui constitue sa mission fondamentale - et l'administration matérielle du baptême, qui peut être assumée par d'autres.

Cela montre que le baptême n'est pas une obligation pesant exclusivement sur le baptiseur en tant que tel. S'il en était ainsi, Paul ne pourrait en relativiser l'exercice sans relativiser son propre apostolat. Or il le fait sans la moindre gêne théologique, précisément parce que l'essentiel du mandat missionnaire n'est pas l'acte technique de baptiser, mais la formation de disciples.

C'est précisément sur ce terrain qu'intervient la doctrine dite de la « grâce gratuite » (Free Grace), à laquelle Darby a adhéré dans son insistance radicale sur la gratuité absolue du salut, et que plusieurs de ses successeurs ont ensuite systématisée. Cette position affirme que la foi salvatrice consiste exclusivement à croire que Jésus garantit la vie éternelle à celui qui croit. La foi est ainsi définie comme un acte de persuasion intérieure concernant une promesse. Toute exigence supplémentaire - y compris la repentance si elle est comprise comme un changement moral réel, la soumission à la seigneurie du Christ, la persévérance ou la manifestation nécessaire de fruits - est perçue comme une altération de l'Évangile par l'introduction implicite d'une condition fondée sur les œuvres.

Le déplacement est subtil mais décisif. On ne nie pas la sanctification ; on la déconnecte. On ne nie pas l'obéissance ;

on la rend contingente. On ne nie pas la transformation ; on refuse d'y voir un effet nécessaire de la nouvelle naissance.

Dans cette perspective, l'assurance du salut repose exclusivement sur un acte intérieur initial de foi, indépendamment de toute transformation observable ultérieure. L'obéissance, la sanctification et la persévérance peuvent être encouragées, mais elles ne sont jamais constitutives ni même probantes quant à la réalité du salut. Il devient ainsi théoriquement possible qu'un individu ne manifeste aucun fruit durable, aucune progression spirituelle identifiable, aucune rupture réelle avec le péché, sans que cela ne remette en cause l'authenticité de sa foi originelle.

La justification est alors structurellement dissociée de la régénération comprise comme principe efficace de vie nouvelle. La foi justifie, mais elle ne garantit pas nécessairement une transformation. En d'autres termes, le Saint-Esprit pourrait régénérer sans produire nécessairement une dynamique de vie conforme à cette régénération. La nouvelle naissance devient un événement ontologique sans efficacité nécessaire dans l'ordre moral et existentiel. Elle serait réelle, mais potentiellement stérile.

Or c'est précisément cette dissociation qui rend problématique la question du baptême comme commandement. Si l'obéissance visible n'est pas intrinsèquement liée à la nature même de la foi salvatrice, alors le baptême ne peut plus être envisagé comme l'expression normative et attendue de cette foi. Il devient logiquement optionnel au sens fort : recommandé, certes, encouragé même, mais non requis comme conséquence nécessaire de l'adhésion au Christ. Toute insistance sur son caractère obligatoire apparaît alors suspecte,

comme si l'on introduisait subrepticement une condition supplémentaire à la justification gratuite.

Le problème n'est évidemment pas l'affirmation que le salut est entièrement gratuit, il s'agit d'une vérité cardinale de l'Évangile, mais la redéfinition implicite de la foi comme acte purement cognitif, détaché de toute dimension relationnelle et existentielle. Dans le Nouveau Testament, croire en Christ n'est jamais réduit à l'acceptation d'une promesse abstraite ; c'est être uni à une personne vivante, incorporé à son corps, placé sous son autorité. La foi justifiante n'est pas une œuvre méritoire, mais elle n'est pas non plus une abstraction désincarnée. Elle est réception du Christ tel qu'il est.

Or le Christ tel qu'il est n'est pas divisible. Il n'est pas proposé comme Sauveur indépendamment de sa seigneurie. Recevoir le salut, c'est entrer dans une relation d'allégeance. Non pas pour mériter, mais parce que l'union transforme.

En dissociant justification et transformation, cette doctrine ouvre la possibilité d'un salut sans seigneurie effective, d'une union au Christ sans participation visible à sa vie. La sanctification cesse d'être le signe nécessaire de la présence de l'Esprit pour devenir un simple facteur de récompense eschatologique. On ne parle plus d'une œuvre qui atteste la vie, mais d'un supplément qui augmente la récompense. La dynamique biblique est inversée.

Il devient alors pratiquement impossible de distinguer une foi vivante d'une adhésion purement intellectuelle. Si aucune transformation minimale n'est constitutive ou probante, la foi et la simple conviction mentale deviennent indiscernables dans leurs effets observables. La régénération cesse d'être un

principe opérant ; elle devient une donnée invisible sans manifestation nécessaire.

Ce déplacement théologique, même s'il se réclame de la défense de la grâce, altère la structure organique du salut telle que le Nouveau Testament la présente : une justification gratuite qui engendre nécessairement une vie nouvelle. Non pas parfaite, non pas instantanément mature, mais réelle, identifiable, progressive.

Ultimement, cette doctrine semble oublier que le Christ n'est pas décrit comme venant seulement sauver les hommes de l'enfer, mais de leurs péchés. Son œuvre ne consiste pas uniquement à modifier un statut légal, mais à délivrer d'une domination. L'idée que son œuvre puisse laisser intacte, sans transformation nécessaire, une manière de vivre qui continue à produire abondamment du fruit mauvais pose une difficulté sérieuse. Si l'arbre est rendu bon, peut-il indéfiniment ne produire aucun fruit correspondant à sa nature nouvelle ?

On comprend alors pourquoi, dans ce cadre, le baptême ne peut être un commandement. Car reconnaître son caractère obligatoire supposerait que la foi entraîne normalement une obéissance visible inaugurale. Or cela contredirait la dissociation fondamentale que ce système introduit entre foi et transformation.

Il ne s'agit pas ici d'ouvrir l'ensemble du débat - qui mériterait en effet un volume entier, et plusieurs ont déjà été consacrés à cette controverse - mais de montrer le lien organique entre deux affirmations : si la sanctification n'est plus une preuve nécessaire de la vie, alors le baptême ne peut plus être un commandement normatif.

Dans cette perspective, le baptême devient un privilège, et la sanctification elle-même un privilège. Ce qui, au fond, revient à déplacer la structure biblique du salut : la grâce ne produit plus nécessairement une obéissance inaugurale ; elle offre seulement la possibilité d'une obéissance ultérieure. Or l'Évangile présente autre chose : une grâce souveraine qui justifie gratuitement et qui, précisément parce qu'elle est vivifiante, ne demeure jamais sans effet.

Maintenant que nous avons traiter de la minorité qui nie que le baptême soit un commandement, passons à la vue reformer. Voici encore quelques mots de Benjamin B. Warfield pour bien situer ou se trouve le véritable problème :

« Il est vrai qu'il n'existe dans le Nouveau Testament aucun commandement explicite de baptiser les enfants, aucun récit explicite du baptême d'enfants, ni même de passages l'impliquant avec une telle force que nous devions en conclure qu'ils furent baptisés. ***Si un tel fondement était nécessaire pour justifier cette pratique, nous devrions admettre qu'elle reste imparfaitement justifiée.*** *Mais l'absence d'un mandat explicite est bien loin d'interdire le rite ;* ***et si la continuité de l'Église à travers tous les âges peut être établie****, alors la justification du baptême des enfants ne doit pas être recherchée dans le Nouveau Testament mais dans l'Ancien Testament, au moment où l'Église fut instituée. Rien de moins qu'une interdiction explicite dans le Nouveau Testament ne pourrait justifier que nous l'abandonnions aujourd'hui. Comme l'exprimait déjà autrefois John Lightfoot (Horae Hebraicae, sur Matthieu 3:6) : « Il n'est pas interdit dans le Nouveau Testament de baptiser les enfants ; donc ils doivent être baptisés. »*

J’aime particulièrement relire ce texte, car tout est dit en quelques phrases. Benjamin B. Warfield y reconnaît lui-même un point capital : le Nouveau Testament ne contient ni commandement explicite de baptiser les enfants, ni exemple clair d’un tel baptême, ni même de passage qui l’impliquerait de manière contraignante. Autrement dit, si la doctrine devait être établie directement par le témoignage du Nouveau Testament, elle resterait - selon ses propres termes - « imparfaitement justifiée ».

Cette concession est lourde de conséquences. Car dans la théologie protestante classique, les pratiques de l’Église doivent être fondées sur l’enseignement apostolique. Or Warfield reconnaît précisément que le Nouveau Testament ne fournit pas une telle base. Mais au lieu d’en tirer la conclusion naturelle, il opère un renversement méthodologique. Plutôt que de chercher une preuve positive dans les Écritures apostoliques, il déplace la charge de la preuve : puisque l’Église existerait déjà dans l’Ancien Testament, ce serait désormais à ses opposants de démontrer que le Nouveau Testament interdit explicitement le baptême des enfants.

Le raisonnement est subtil, mais profondément problématique. Il transforme l’absence de fondement scripturaire en argument positif. En d’autres termes, ce qui devrait constituer une difficulté pour la doctrine devient, par un déplacement de perspective, une difficulté pour ses contradicteurs. Or ce raisonnement repose entièrement sur un présupposé majeur : l’idée que l’Église du Nouveau Testament est simplement la continuation directe d’Israël. Si ce postulat est admis, l’argument paraît cohérent : les enfants étaient inclus dans l’alliance par la circoncision ; ils devraient donc continuer à l’être, à moins qu’une interdiction explicite ne vienne abolir cette pratique.

Mais c'est précisément ce point que Warfield ne démontre pas ici. Il le suppose. Son argument n'est donc pas une démonstration, mais la conséquence logique d'un système théologique préalable. Autrement dit, la force persuasive de cet argument ne réside pas dans le texte biblique lui-même, mais dans les « lunettes » herméneutiques à travers lesquelles il est lu. Une fois ces lunettes adoptées - celles de la théologie de l'alliance - certains passages peuvent alors être mobilisés pour soutenir indirectement la pratique. Mais ces textes ne parlent jamais explicitement du baptême des enfants ; ils ne prennent ce sens que dans le cadre du système qui les interprète.

C'est pourquoi il est important de comprendre que le débat ne porte pas seulement sur quelques versets relatifs au baptême. Il s'agit en réalité d'un débat entre deux cadres théologiques différents. Dans le système de Warfield, l'Église est la continuité d'Israël ; par conséquent, le signe de l'alliance doit continuer à inclure les enfants, à moins qu'un texte n'en abolisse explicitement la pratique.

Une fois ce principe posé, la conclusion devient pratiquement inévitable. Mais cela signifie aussi que la question du baptême des enfants ne peut être pleinement évaluée tant que l'on ne s'interroge pas sur le système théologique qui la produit. Tant que ce système reste présupposé, la discussion risque de tourner en rond : chaque camp cite des passages, mais les interprète à travers des cadres herméneutiques différents.

Pour examiner en profondeur le fondement de cette doctrine, il faudrait donc analyser directement la théologie de l'alliance elle-même et les présupposés qui la soutiennent. Ce travail dépasse le cadre du présent ouvrage et a déjà été traité dans un autre de mes livres. Il était néanmoins important de signaler ce

point, car il révèle où se situe réellement la racine du désaccord.

Ce que l'on peut néanmoins observer avec clarté, c'est qu'un théologien dispensationaliste peut, à partir du seul Nouveau Testament, montrer que le baptême est constamment associé à une réponse consciente de foi. À l'inverse, la position réformée ne peut établir le baptême des enfants sans faire appel à l'Ancien Testament et sans invoquer la continuité d'Israël dans l'Église. Ce simple constat est déjà révélateur. Nous pourrions aussi rappeler que l'idée d'une Eglise englobant tout les croyants de l'histoire ne nous viens pas des premiers chrétiens puisque cette conception nous viens d'Augustin, la majorité des pères avant lui voyant l'Eglise comme le remplaçant d'Israel suite à son rejet. Mais traiter de toutes ces choses demanderait là encore un livre à part entière.

Ce que nous pouvons dire est que le débat sur le baptême des enfants n'est pas seulement un débat exégétique, c'est d'abord un débat de systèmes. Et reconnaître cela constitue déjà une étape essentielle pour évaluer honnêtement les arguments avancés de part et d'autre.

Prenons maintenant un autre défenseur de cette doctrine. John Murray, dans son livre de défense du pédobaptisme intitulé « baptême chrétien », a le mérite - rare dans ce débat - d'exprimer avec une grande clarté ce que cette doctrine implique réellement. Il écrit :

« S'il est approprié d'administrer le baptême aux enfants, alors la signification du baptême doit être la même pour les enfants que pour les adultes. Il ne peut pas avoir un sens pour les enfants et un autre pour les adultes. Le baptême est le signe et le sceau de l'appartenance au corps du Christ,

l'Église. Si le baptême des enfants est d'institution divine, alors le baptême doit être pour eux, non moins que pour les adultes, le signe et le sceau de l'union avec le Christ en vertu de sa mort et de la puissance de sa résurrection. »

Murray reconnaît explicitement que si le baptême est administré aux enfants, alors il doit avoir pour eux la même portée théologique que pour les adultes. Il ne peut pas être réduit à une simple cérémonie d'entrée sociale dans la communauté, ni à un symbole vague de bienveillance divine, ni à une simple promesse future. Il est, selon lui, le signe et le sceau de l'union avec Christ. Autrement dit, l'enfant baptisé est traité sacramentellement comme uni à Christ dans sa mort et sa résurrection.

Mais Murray va plus loin, en explicitant la prémisse fondamentale de tout le raisonnement pédobaptiste. Il écrit :

« La prémisse fondamentale de l'argument en faveur du baptême des enfants est que l'économie du Nouveau Testament est le déploiement et l'accomplissement de l'alliance conclue avec Abraham, et que l'implication nécessaire est l'unité et la continuité de l'Église. »

Et il précise encore :

« En plus du fait que l'organisation du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament est expressément appelée l'Église (Actes 7:38), nous devons garder à l'esprit que l'Église du Nouveau Testament est fondée sur l'alliance conclue avec Abraham. L'administration spécifique sous laquelle l'Église du Nouveau Testament fonctionne est l'extension et le déploiement de l'alliance abrahamique. »

Nous retrouvons ici le même argument que celui développé par Benjamin B. Warfield, argument qui constitue en réalité le fondement sur lequel reposent la plupart des autres justifications du pédobaptisme. Les différents raisonnements avancés ne font souvent que décliner ou renforcer cette même prémisse fondamentale : si l'Église est la continuation directe d'Israël dans l'alliance abrahamique, alors le signe de l'alliance doit logiquement continuer à être appliqué aux enfants des croyants.

Jusqu'à ce point, il faut reconnaître que Murray fait preuve d'une certaine honnêteté intellectuelle. Il ne prétend pas que le Nouveau Testament commande explicitement le baptême des enfants ; il affirme plutôt que cette pratique découle logiquement d'une doctrine particulière de l'Église et de l'alliance. Autrement dit, le pédobaptisme n'est pas directement fondé sur des textes baptismaux explicites, mais sur une construction théologique préalable qui en détermine l'interprétation. Mais c'est précisément ici que son raisonnement devient profondément problématique.

Car dans les premières pages de son ouvrage, Murray passe beaucoup de temps à critiquer l'argument baptiste selon lequel le verbe grec *baptizō* signifierait nécessairement « immerger ». Il reproche aux baptistes de commettre une erreur méthodologique, à savoir, partir d'un sens lexical et l'imposer uniformément à tous les contextes, sans tenir compte de la diversité des usages. Autrement dit, il accuse les baptistes de faire de la théologie à partir d'un mot, en absolutisant un terme.

Or, ce que Murray fait avec *ekklesia* est rigoureusement la même erreur. Il part d'un usage du mot *ekklesia* dans Actes 7:38 – où il désigne l'assemblée d'Israël dans le désert – et il

en déduit que cette assemblée est identique, au sens théologique et structurel, à l'Église de Christ sous la nouvelle alliance. Mais ce raisonnement repose sur une confusion méthodologique majeure.

Premièrement, Étienne ne fait dans ce passage que reprendre le langage de la Septante, traduction grecque de l'Ancien Testament rédigée plusieurs siècles avant la naissance de l'Église. Le terme *ekklesia* n'est donc pas ici un concept christologique, ecclésiologique ou néotestamentaire, mais simplement la traduction grecque standard du mot hébreu *qahal*, qui signifie "assemblée", "congrégation", "rassemblement". Autrement dit, Étienne ne "définit" rien : il cite un vocabulaire déjà existant, antérieur de plusieurs siècles à toute révélation concernant l'Église de Christ.

En faire un texte fondateur pour une doctrine de la continuité structurelle de l'Église est donc historiquement et herméneutiquement illégitime. Cela reviendrait à lire dans un texte préchrétien une réalité théologique qui n'existait pas encore comme telle. Étienne ne dit pas : "Israël était déjà l'Église de Christ", il dit simplement : "Israël était une assemblée convoquée par Dieu dans le désert". C'est Murray qui projette rétrospectivement une définition théologique postérieure sur un terme purement descriptif.

Deuxièmement, *ekklesia* est, dans tout le Nouveau Testament, un terme générique et non technique. Il est utilisé pour désigner une assemblée civique païenne comme dans Actes 19, une foule désordonnée, une Église locale à Corinthe ou Éphèse, l'Église universelle, et ici, l'assemblée d'Israël sous Moïse.

Le mot ne désigne donc pas une réalité unique et stable, mais plusieurs formes de rassemblements. Sa signification théologique dépend entièrement du contexte. Il n'existe aucune raison linguistique de penser que l'usage du mot dans Actes 7 impose une identité structurelle entre Israël et l'Église de Christ.

En réalité, *ekklesia* ne prouve absolument rien quant à la nature de l'alliance, à la structure du peuple de Dieu, ou à l'inclusion des enfants. Il prouve seulement qu'Israël était une assemblée, ce que personne ne conteste. Mais une assemblée n'est pas nécessairement l'Église de Christ, pas plus qu'une foule à Éphèse ne l'est. Autrement dit, Murray ne démontre pas la continuité de l'Église : il la suppose, puis il lit cette supposition dans le mot *ekklesia*. Et c'est exactement la faute herméneutique qu'il prétend combattre chez ses adversaires.

Mais cela pose une question décisive : où le Nouveau Testament enseigne-t-il explicitement que l'alliance nouvelle conserve le même principe d'appartenance visible que l'alliance abrahamique ? Où enseigne-t-il que la filiation naturelle continue d'être un critère d'inclusion dans le peuple de Dieu ? Où enseigne-t-il que les enfants sont membres de l'Église au même titre structurel qu'Israël l'était sous Moïse ? La réponse est simple : nulle part.

Au contraire, tout le Nouveau Testament opère un déplacement radical : l'entrée dans le peuple de Dieu n'est plus définie par la naissance selon la chair, mais par la nouvelle naissance. Non plus par la généalogie, mais par la foi. Non plus par l'appartenance familiale, mais par l'union personnelle avec Christ. C'est précisément ce que Jésus affirme à Nicodème, ce que Paul développe dans Romains et

Galates, et ce que l'épître aux Hébreux établit comme rupture structurelle entre les deux alliances.

Ainsi, l'argument de Murray repose entièrement sur une continuité ecclésiologique qui n'est jamais formulée explicitement dans l'Écriture, mais seulement postulée. Et ce postulat devient ensuite le fondement d'une pratique sacramentelle majeure.

Ce qui est donc frappant, c'est que plus Murray est honnête dans sa formulation, plus il fragilise la position pédobaptiste. Car il montre que le débat ne se joue pas réellement sur quelques textes de "maisons", ni sur des probabilités historiques, mais sur une thèse lourde : l'Église du Christ serait, dans sa constitution visible, la continuation structurelle d'Israël. Or cette thèse est précisément ce que le Nouveau Testament met en tension, voire en rupture, lorsqu'il parle de nouvelle alliance, de nouveau peuple, de nouvelle naissance et de circoncision du cœur.

Murray rend donc un service involontaire aux baptistes : il montre que le pédobaptisme n'est pas une donnée biblique immédiate, mais une conséquence d'un système théologique préalable. Et tant que ce système n'est pas démontré textuellement, le baptême des enfants ne repose pas sur l'autorité de l'Écriture, mais sur l'autorité d'une construction doctrinale imposée au texte.

Mais revenons au dilemme d'introduction de Murray dans son chapitre le baptême des enfants de son livre Christian Baptism :

« S'il est approprié d'administrer le baptême aux enfants, alors la signification du baptême doit être la même pour les enfants que pour les adultes. Il ne peut pas avoir un sens pour

les enfants et un autre pour les adultes. Le baptême est le signe et le sceau de l'appartenance au corps du Christ, l'Église. Si le baptême des enfants est d'institution divine, alors le baptême doit être pour eux, non moins que pour les adultes, le signe et le sceau de l'union avec le Christ en vertu de sa mort et de la puissance de sa résurrection. »

La déclaration de John Murray a ceci de remarquable qu'elle est, au moins sur un point, intellectuellement propre : elle refuse l'échappatoire la plus courante des pédobaptistes, à savoir l'idée que le baptême « ne signifie pas la même chose » selon qu'il est administré à un adulte croyant ou à un nourrisson. Murray dit en substance : si l'on baptise des enfants, alors on doit accepter que le baptême, pour eux aussi, est « signe et sceau » d'une réalité spirituelle pleine - appartenance au corps du Christ, union avec Christ dans sa mort et sa résurrection. Autrement dit, il refuse un double sens du sacrement. Et ce refus, en apparence, renforce le pédobaptisme : il le rend cohérent, net, sans contorsions.

Mais c'est précisément ici que se situe le coût réel : cette cohérence impose une série de conséquences dont beaucoup de pédobaptistes contemporains ne veulent pas, et qu'ils cherchent souvent à éviter par des nuances que Murray interdit.

Le premier coût majeur est ecclésiologique. Murray affirme que le baptême est le signe et le sceau de l'appartenance au corps du Christ, l'Église. Si cela est vrai pour le nourrisson autant que pour l'adulte, alors l'enfant baptisé doit être considéré, non seulement comme « rattaché extérieurement » au peuple visible, mais comme véritable membre du corps du Christ. Or le Nouveau Testament décrit l'Église, dans son identité profonde, comme une communauté de disciples, de

croyants, de personnes unies à Christ, confessant son nom, persévérant dans la foi, et recevant l'enseignement apostolique. Le coût ici est évident : soit l'on admet que l'Église visible contient massivement des membres qui ne sont pas unis à Christ en réalité (auquel cas le baptême, censé sceller l'union, devient un sceau posé sur une réalité inexistante), soit l'on admet que l'enfant baptisé est réellement dans une union salvifique avec Christ (auquel cas on glisse vers une forme de régénération baptismale ou de salut présumé par le rite), soit l'on tente de dire que l'enfant est dans l'Église mais pas au sens où l'adulte y est - et on prend une position différente de Murray mais tout aussi couteuse.

Le deuxième coût touche la nature même du signe et du sceau. Dans la théologie réformée classique, parler de « sceau » c'est dire que Dieu atteste, confirme, ratifie quelque chose. Or si le baptême « scelle » l'union avec Christ en sa mort et sa résurrection, cela renvoie au langage paulinien de Romains 6 : être baptisé, c'est être identifié à Christ dans sa mort, être enseveli avec lui, marcher en nouveauté de vie. Le coût devient alors herméneutique : comment maintenir que Romains 6 parle d'une réalité qu'un nourrisson possède, alors que le passage est explicitement orienté vers la marche nouvelle, la rupture avec le péché, l'obéissance, la présentation de soi à Dieu ? Bien sûr, un pédobaptiste peut dire : « Romains 6 décrit la signification objective du baptême, même si le baptisé n'en jouit pas encore consciemment. » Mais Murray a verrouillé l'option : ce n'est pas seulement une signification objective future, c'est un sceau d'union « pour eux non moins que pour les adultes ». Dès lors, le nourrisson reçoit un sceau d'union à la mort et résurrection du Christ. Or si cette union n'est pas réelle au moment où le sceau est posé, le sceau devient au mieux une promesse conditionnelle, au pire un

signe déconnecté de la chose signifiée. Dans les deux cas, le mot « sceau » perd son poids.

Le troisième coût est pastoral et spirituel, et il est immense : la position de Murray encourage nécessairement une forme de présomption. Si l'enfant baptisé reçoit le signe et le sceau de l'union avec Christ, alors il est presque inévitable que la communauté - et l'enfant devenu adolescent - en vienne à se penser chrétien par statut sacramentel. Même si la théologie officielle ajoute : « il faudra plus tard manifester la foi », la dynamique psychologique et ecclésiale est posée : l'identité précède la conversion. On crée une catégorie de personnes considérées comme appartenant au corps du Christ avant de croire. Le coût ici est que l'appel biblique à la repentance et à la foi personnelle se trouve, dans la pratique, adouci, déplacé, parfois retardé, parce que l'individu a grandi sous un sceau censé attester son union. Cela n'est pas une caricature, c'est une implication naturelle du langage même de Murray. S'il faut ensuite dire sans cesse : « mais attention, il peut être baptisé et pourtant non uni à Christ », on revient exactement à la position que Murray interdit - un baptême qui, chez certains, ne signifie pas ce qu'il signifie chez d'autres.

Le quatrième coût est doctrinal : la position de Murray force une redéfinition de la relation entre signe et réalité, au point de mettre en tension l'argument réformé classique contre la régénération baptismale. Les réformés ont historiquement rejeté l'idée que le sacrement opère automatiquement ce qu'il signifie. Mais Murray, en voulant éviter la duplicité de sens, se rapproche d'une logique où l'acte sacramentel est si intimement lié à l'union avec Christ qu'il devient très difficile d'expliquer l'apostasie, l'incrédulité durable, ou la non-persévérance d'une multitude de baptisés sans que le sceau soit vidé de son sens. Deux options s'ouvrent alors, et elles

sont toutes deux coûteuses : soit l'on affirme que l'union scellée est réelle mais peut être perdue (ce qui contredit la persévérance des saints dans le cadre calviniste), soit l'on affirme que l'union scellée n'était pas réelle (ce qui implique que Dieu scelle chez certains une réalité absente, ce qui fragilise l'idée même de sceau). En voulant sauver l'unicité du sens, on provoque une pression sur la cohérence de la sotériologie.

Le cinquième coût est logique et méthodologique : Murray prétend défendre le pédobaptisme, mais sa prémisse devient une arme contre la majorité des formes "modérées" de pédobaptisme. Beaucoup de protestants pédobaptistes contemporains veulent dire à la fois : le baptême est un signe d'alliance, il marque l'enfant comme appartenant au peuple visible, mais il ne doit pas être compris comme sceau d'union salvifique au sens fort. Or Murray interdit exactement ce compromis. Son argument oblige à choisir : ou bien le baptême de l'enfant signifie réellement l'union avec Christ comme pour l'adulte, et l'on accepte toutes les tensions qui en découlent ; ou bien l'on refuse cette conséquence, et alors l'on admet qu'il y a bien deux usages, deux portées, deux fonctions selon l'âge et la capacité de croire - ce qui détruit l'affirmation initiale « il ne peut pas avoir un sens pour les enfants et un autre pour les adultes ». Autrement dit, Murray pousse le pédobaptisme à être cohérent, mais ce faisant il expose que le pédobaptisme n'est maintenu, dans beaucoup de milieux, qu'au prix d'une incohérence qu'ils préfèrent garder implicite.

Et c'est là, au fond, le coût ultime de la position de Murray : pour que sa défense du baptême des enfants tienne, il est contraint de faire du baptême bien plus qu'un simple marqueur communautaire ou un signe extérieur d'appartenance socioreligieuse. Il doit lui conférer un contenu soteriologique

et ecclésiologique épais, c'est-à-dire lui attribuer la fonction de signe et de sceau d'une réalité spirituelle pleine : union avec Christ, participation à sa mort et à sa résurrection, appartenance réelle au corps du Christ qu'est l'Église.

Mais cette exigence de cohérence produit un effet de tension inévitable. Plus on épaissit la signification du baptême, plus on se rapproche dangereusement d'une conception dans laquelle le baptême "fait" ou "atteste réellement" ce que l'Écriture relie de manière constante, exclusive et explicite à la foi personnelle et à la repentance consciente. Autrement dit, plus on donne au baptême un contenu spirituel fort, plus on s'éloigne du schéma biblique dans lequel l'union avec Christ est toujours médiatisée par la foi, jamais par un rite administré indépendamment de toute réponse existentielle du sujet.

Inversement, plus on cherche à éviter cette dérive sacramentelle en vidant le baptême de sa portée salvifique réelle - en le réduisant à un simple signe d'alliance externe, à une promesse conditionnelle, ou à une inscription visible dans la communauté - plus on bascule vers une conception dans laquelle le baptême des enfants n'a plus le même sens que le baptême des adultes. Ce qui revient exactement à nier la prémisse centrale de Murray lui-même : « Il ne peut pas y avoir un sens pour les enfants et un autre pour les adultes ». Autrement dit, la position est prise en étau : soit le baptême des enfants signifie réellement l'union avec Christ, et l'on assume une théologie sacramentelle lourde, en tension directe avec la sotériologie biblique ; soit il ne la signifie pas réellement, et l'on détruit l'argument même censé justifier le pédobaptisme.

Dans la suite de son argumentation, Murray continue de fonder explicitement toute sa défense sur le prémisse théologique

d'une Église unique, continue, englobant indistinctement les croyants de l'Ancien et du Nouveau Testament, structurée par une seule et même alliance fondamentale, initiée avec Abraham et simplement « administrée différemment » à travers l'histoire. C'est cette conception qui lui permet de soutenir que la circoncision et le baptême seraient deux expressions d'un même principe d'alliance, et que, par conséquent, le sujet du signe (les enfants) devrait rester identique.

Mais cette prémisse, loin d'être une donnée biblique explicite, est une construction systématique propre à la théologie de l'alliance. Elle repose elle-même sur tout un édifice doctrinal préalable : une alliance des œuvres avec Adam jamais formulée comme telle dans l'Écriture, une continuité structurelle de l'Église à travers les dispensations jamais démontrée textuellement, et une lecture rétrospective du Nouveau Testament projetant sur l'Ancien des catégories ecclésiologiques absentes de celui-ci.

Plus encore, cette construction systématique tend à neutraliser des différences majeures entre la circoncision et le baptême, pourtant décisives sur le plan théologique : la circoncision excluait structurellement les femmes, tandis que le baptême les inclut ; la non-circoncision était passible de retranchement juridique et même de mort dans l'économie mosaïque, tandis que le Nouveau Testament ne connaît aucune sanction de ce type liée au baptême. Ces discontinuités touchent à la nature même du signe, à sa fonction dans l'alliance, et à son statut normatif.

Les intégrer sans incohérence exigerait précisément ce que la théologie de l'alliance ne fournit jamais : un texte explicite établissant que le baptême assume formellement la même

fonction juridique, ecclésiologique et sotériologique que la circoncision.

Autrement dit, Murray ne démontre pas bibliquement l'existence d'une Église transdispensationnelle ; il la présuppose comme cadre interprétatif, puis en déduit le pédobaptisme. Le raisonnement ne procède pas de l'Écriture vers la doctrine, mais de la doctrine vers l'Écriture. Ce n'est pas le texte qui impose la pratique, mais le système théologique qui impose la lecture du texte.

En ce sens, le baptême des enfants n'est pas commandé par l'Écriture, mais requis par un système. Il ne découle pas d'une institution apostolique, mais d'une cohérence interne propre à la théologie de l'alliance. Et c'est précisément ce point qui rend la position profondément problématique : une pratique présentée comme normative, universelle et structurante pour l'Église, ne repose finalement sur aucun commandement explicite, aucun exemple clair, aucune prescription apostolique, mais uniquement sur la nécessité logique d'un modèle théologique particulier.

Il est d'ailleurs révélateur de constater que Murray, pourtant capable d'une grande rigueur exégétique dans la première partie de son ouvrage - notamment lorsqu'il s'emploie à discuter le sens du terme baptizō pour répondre aux arguments baptistes - abandonne ici toute démonstration textuelle réelle. Il n'avance aucun passage décisif, aucune institution explicite, aucun commandement clair. Il se contente d'exposer les implications internes de son système. Non pas parce qu'il manquerait de compétence, mais très probablement parce qu'il est impossible, en pratique, de défendre une doctrine étrangère à l'Écriture par les seules ressources de l'Écriture elle-même.

Et c'est là, finalement, le verdict théologique fondamental : le pédobaptisme, dans sa forme cohérente telle que la formule Murray, ne repose pas sur une exégèse, mais sur une architecture dogmatique préalable. Il ne naît pas du texte, il lui est imposé. Ce n'est pas l'Écriture qui parle, c'est un système qui exige d'être sauvé.

On ne part pas d'un commandement divin pour construire une doctrine ; on part d'un schéma théologique hérité, puis on force l'Écriture à s'y conformer. Le pédobaptisme ne procède pas de la Bible, il procède d'un cadre conceptuel qui décide à l'avance ce que la Bible doit dire. Et lorsque le texte résiste, on n'abandonne pas la doctrine : on épaissit le système.

C'est précisément ce que révèle la stratégie de Murray. Incapable de produire un seul texte normatif ordonnant le baptême des enfants, il est contraint de déplacer le débat vers une Église supposément continue depuis Abraham, vers une alliance des œuvres jamais formulée dans l'Écriture, vers une ecclésiologie projetée rétroactivement sur l'Ancien Testament. Autrement dit, la doctrine ne tient qu'à condition d'importer dans le texte ce que le texte ne dit jamais.

Et plus le système devient sophistiqué, plus il trahit la faiblesse de sa base biblique. On ne multiplie pas les constructions théologiques quand l'Écriture parle clairement. On ne mobilise pas une architecture dogmatique entière pour défendre une institution divine évidente. Si le baptême des enfants était réellement voulu par Dieu, il n'aurait pas besoin d'être soutenu par une théologie de l'alliance complète, une ecclésiologie reconstruite et une série d'inférences spéculatives : un seul commandement apostolique aurait suffi.

Il serait erroné d'attribuer les réserves de John Murray à un manque de compétence ou de formation. Professeur fondateur du Westminster Theological Seminary et théologien de premier plan du calvinisme réformé, Murray maîtrisait parfaitement les catégories confessionnelles qu'il défendait. Si un tel homme, pleinement engagé dans la tradition pédobaptiste, n'est pas parvenu à formuler une défense pleinement satisfaisante du baptême des enfants, cela révèle non une faiblesse personnelle, mais une difficulté structurelle de la doctrine elle-même.

D'ailleurs, puisque nous abordons l'usage du terme *ekklesia* appliqué à Israël dans le désert, il est nécessaire de souligner que le même procédé herméneutique est utilisé par les défenseurs du baptême des enfants dans leur lecture de 1 Corinthiens 7. Le mécanisme est toujours le même : un mot courant, à sémantique souple, est soudain rigidifié en concept technique, puis chargé d'un contenu sotériologique pour sauver une conclusion déjà décidée. Ce n'est pas l'exégèse qui conduit la doctrine, c'est la doctrine qui enrôle le vocabulaire.

Le texte clef est la Première épître aux Corinthiens 7:14. Paul y affirme que le conjoint non croyant est « sanctifié » (*hēgiastai*) par le croyant, et ajoute immédiatement : « autrement, vos enfants seraient impurs, tandis que maintenant ils sont saints ». Les pédobaptistes opèrent alors un saut interprétatif considérable : ils identifient cette « sainteté » à une réalité spirituelle et covenantale, assimilable à une appartenance effective au peuple de Dieu, et en déduisent la légitimité du baptême des enfants. Or cette conclusion, une fois encore, ne procède pas du texte, elle lui est surimposée. Et elle l'est au prix d'une violence herméneutique d'autant plus grave qu'elle contredit le contexte immédiat.

Car ce passage n'a pas pour objet de définir l'Église, ni de développer une théologie de l'alliance, encore moins de traiter de l'admission des enfants au signe. Il répond à une question pastorale concrète et urgente : que doit faire un croyant marié à un non-croyant ? La réponse de Paul est limpide : demeurer dans cette union, ne pas divorcer, ne pas considérer le conjoint comme spirituellement contaminant. C'est précisément ici que la lecture pédobaptiste devient incohérente.

En effet, si Paul entendait par « sanctifié » une réalité salvatrice - régénération, justification, union à Christ, il entrerait en contradiction frontale avec sa propre conclusion deux versets plus loin : « Car que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ? Ou que sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme ? » (v.16). Paul affirme explicitement que le salut du conjoint n'est pas acquis, qu'il demeure incertain du point de vue humain, et qu'il dépend d'une œuvre future de Dieu. Il est donc impossible, sans rendre l'apôtre incohérent, de transformer le « sanctifié » du verset 14 en un statut sotériologique déjà réalisé.

Le texte lui-même impose donc une distinction : il existe une « sanctification » réelle ici, mais elle n'est pas la régénération. Elle est d'ordre relationnel, matrimonial, domestique : le mariage n'est pas souillé, la cohabitation n'est pas impure, l'union n'est pas à traiter comme une pollution spirituelle. Paul ne dit pas : « votre conjoint est sauvé », il dit : « votre union n'est pas contaminante ». Et cela explique immédiatement la seconde moitié du verset : « autrement vos enfants seraient impurs ». Paul ne discute pas du statut d'alliance des enfants ; il répond à l'angoisse concrète de certains Corinthiens : "si mon conjoint est impur, mon foyer est-il impur ? mon mariage est-il impur ? mes enfants sont-ils impurs ?" Paul tranche : non. L'impureté n'est pas contagieuse

dans ce sens. La présence d'un croyant dans le foyer "sanctifie" la situation - non pas en conférant la grâce salvatrice au non croyant, mais en rendant la relation licite et non profanée.

Encore une fois, si la « sainteté » mentionnée au verset 14 implique une appartenance à l'Église visible, alors le raisonnement doit s'appliquer de manière cohérente à tous les sujets du texte. Or, le conjoint non croyant est lui aussi déclaré « sanctifié ». Faudrait-il alors le considérer comme membre de l'Église visible ?

Si l'on refuse cette conclusion - ce que font justement les pédobaptistes - il faut alors expliquer sur quelle base l'enfant, lui aussi incrédule, recevrait un statut ecclésial que le conjoint ne reçoit pas, alors que les deux sont décrits à partir du même vocabulaire de « sainteté ». Introduire ici une distinction revient à quitter le terrain du texte pour celui d'une construction théologique préalable.

Certains pédobaptistes traitent *hagiazō* comme si le mot, par nature, signifiait « être spirituellement régénéré ». Mais *hagiazō* signifie d'abord « mettre à part », « consacrer », « rendre apte à un usage », selon un contexte donné. Et le Nouveau Testament lui-même utilise ce champ lexical pour des réalités qui ne peuvent, par définition, être « nées de nouveau ». Paul le dit explicitement : « tout ce que Dieu a créé est bon… car cela est sanctifié (*hagiazētai*) par la parole de Dieu et par la prière » (1 Tim 4:4–5). À moins de sombrer dans l'absurde, personne ne conclura que les aliments deviennent régénérés. Ils deviennent "consacrés", "reçus légitimement", "mis à part" pour un usage sans souillure. C'est exactement le sens naturel dans 1 Corinthiens 7 : une

sanctification non sotériologique, mais situationnelle et relationnelle, qui répond à la question du mariage mixte.

En réalité, 1 Corinthiens 7:14, loin d'être une porte ouverte au baptême des enfants, est un texte embarrassant pour toute tentative d'"épaissir" le rite sur une base familiale. Pourquoi ? Parce que s'il suffisait qu'un lien domestique confère une sainteté covenantale au foyer, alors Paul n'aurait pas terminé sur une note aussi prudente : « que sais-tu si tu sauveras… » Justement : Paul refuse de confondre influence domestique, mise à part relationnelle, et salut. Il maintient l'espérance, il encourage la persévérance, mais il ne baptise pas le non croyant par contagion familiale, et il n'introduit pas une doctrine d'appartenance ecclésiale automatique pour les enfants.

Notons que même Augustin, pourtant pédobaptiste, reconnait lui-même dans son livre *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants* que ce passage ne concerne en rien la question du baptême :

« Concluons que cette sanctification, de quelque espèce qu'elle soit, dont l'Apôtre atteste l'existence dans les fils des fidèles, n'a aucun rapport à la présente question du baptême, de l'origine ou de la rémission des péchés. En effet, dans ce passage même, il parle d'une sanctification aussi des époux infidèles dans leurs conjointes fidèles. Voici ses expressions: « Car le mari infidèle est sanctifié dans son épouse, et la femme infidèle est sanctifiée par le frère, son époux. Autrement vos enfants seraient impurs, mais aujourd'hui ils sont saints[4] *». Quelque sens qu'on attache à ce texte, nul, je pense, n'oserait l'interpréter assez infidèlement pour en conclure qu'un mari, même non chrétien, par la seule raison que son épouse est chrétienne, ne doive pas lui aussi être baptisé ; et de ce que*

l'Apôtre l'aura déclaré sanctifié dans sa femme, nul ne s'imaginera que le voilà parvenu déjà à la rémission des péchés et destiné à entrer dans le royaume des cieux. »

La difficulté s'accentue lorsque l'on observe ce qui suit dans la même épître. En 1 Corinthiens 7:18–19, Paul rappelle que « la circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien ». Si le baptême avait été compris comme le remplacement direct et explicite de la circoncision, ce contexte aurait été l'occasion idéale pour l'affirmer. Or Paul ne le fait pas. Au contraire, dans toute sa correspondance (1 Corinthiens, Galates, Romains), il doit lutter avec insistance contre la tentation de recourir à la circoncision. Cela montre que l'idée d'un remplacement simple et évident par un nouveau signe appliqué aux enfants n'était ni claire ni admise.

Si le baptême avait fonctionné comme la nouvelle circoncision des enfants de croyants, pourquoi tant de confusion ? Pourquoi tant de rappels ? Pourquoi tant de débats ? Pourquoi Paul n'argumente-t-il jamais : "Ne vous faites pas circoncire, vous avez déjà le signe d'alliance pour vos enfants" ?

Ce que nous pouvons affirmer avec certitude, c'est qu'il est pratiquement inconcevable, dans la logique même de la révélation biblique, que Dieu ait remplacé un rite aussi central, identitaire et structurant que la circoncision infantile - signe d'entrée dans l'alliance abrahamique pendant près de deux millénaires - par un autre rite destiné aux enfants, sans jamais l'énoncer explicitement.

La circoncision n'était pas un détail marginal. Elle était le signe visible d'appartenance au peuple de l'alliance. Elle structurait l'identité, la transmission générationnelle, la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Son absence entraînait

l'exclusion (Genèse 17). Elle était si centrale que le premier concile de l'Église (Actes 15) fut convoqué précisément à cause d'elle. Paul lui consacre des développements entiers pour démontrer qu'elle n'est plus obligatoire. Or si un signe d'une telle importance avait été remplacé par un autre, appliqué selon la même logique aux enfants, nous devrions nous attendre à une clarification au moins équivalente.

Que trouvons-nous à la place ? Le Nouveau Testament explique comment prier (Matthieu 6), comment célébrer la Cène (1 Corinthiens 11), comment choisir des anciens (1 Timothée 3 ; Tite 1), comment exercer la discipline (Matthieu 18), comment gérer les dons spirituels (1 Corinthiens 12–14), comment traiter les controverses doctrinales (Actes 15). Même des questions secondaires reçoivent des instructions détaillées. Mais concernant un éventuel transfert du signe d'alliance des nourrissons de la circoncision au baptême : silence. Un silence total.

Si le baptême devait fonctionner comme la nouvelle circoncision infantile, nous aurions dû trouver :

1. un commandement explicite,
2. une clarification apostolique,
3. une controverse tranchée,
4. ou au minimum une affirmation directe reliant les deux pratiques dans leur administration aux enfants.

Or ce lien n'est jamais formulé. Il est difficilement soutenable de prétendre que l'Esprit Saint aurait jugé nécessaire d'expliquer la gestion des veuves (1 Timothée 5), mais aurait laissé entièrement implicite - et purement déductif - le mode de transmission générationnelle du signe d'alliance.

Il ne s'agit pas d'un simple argument du silence mais d'un silence dans un contexte où l'explication était historiquement inévitable. Les premières communautés étaient composées de Juifs pour qui la circoncision infantile était le marqueur fondamental de l'alliance. Si ce principe avait été maintenu sous une nouvelle forme, son absence totale d'énoncé explicite devient incompréhensible.

Attribuer à la révélation apostolique une transformation aussi massive sans déclaration explicite revient à supposer une lacune doctrinale au cœur même de la transition entre les alliances. Ce n'est pas simplement improbable, c'est incohérent avec la manière dont Dieu révèle ce qui est central.

Plus encore : dans l'Ancien Testament, la transmission de l'alliance aux enfants est insistante, répétée, structurante. L'enfant est au cœur du dispositif covenantal. La généalogie est le vecteur normal d'appartenance. Or dans le Nouveau Testament, ce principe disparaît comme critère d'entrée. Non pas parce que les enfants seraient exclus du salut, mais parce que l'entrée dans l'alliance n'est plus définie par la naissance, mais par la nouvelle naissance. Le déplacement est structurel. On ne passe pas d'un signe héréditaire à un signe héréditaire amélioré. On passe d'une logique généalogique à une logique pneumatique. D'une alliance selon la chair à une alliance selon l'Esprit. D'une transmission par le sang à une transmission par la foi.

Et c'est précisément pour cette raison qu'il n'y a pas de commandement de baptiser les enfants : parce que le baptême n'est pas conçu comme le signe d'une filiation naturelle, mais comme le signe d'une mort et d'une résurrection personnelles. Il n'est pas le marqueur d'une appartenance biologique. Il est le sceau d'une union consciente avec le Christ.

Le pédobaptisme est, en réalité, la seule doctrine majeure du christianisme qui prétend être normative sans commandement explicite. On n'accepterait jamais ce raisonnement pour aucun autre sujet. On ne dirait jamais : « La Bible ne dit pas de prier Marie, mais comme il y a continuité avec les intercesseurs de l'Ancien Testament, on peut le déduire. » Pourtant, pour le baptême des enfants, on accepte soudain qu'un rite central repose sur un silence. Soit le baptême des enfants est une institution divine, et alors il devrait exister un commandement. Soit il n'existe aucun commandement, et alors il ne peut pas être une obligation d'alliance.

Et plus on prend au sérieux la logique biblique des alliances, plus cette absence devient accablante. Car l'argument de la continuité joue contre le pédobaptisme, non pour lui. Si Dieu n'a jamais institué un signe d'alliance sans parole explicite, pourquoi l'aurait-il fait précisément dans l'alliance nouvelle, la plus claire, la plus spirituelle, la plus glorieuse ?

La seule conclusion cohérente est donc la suivante : le baptême ne remplace pas la circoncision comme signe d'alliance pour les enfants, parce qu'il ne joue pas la même fonction, n'obéit pas à la même logique, et n'a jamais été institué pour le même public. Le baptême ne succède pas à la circoncision comme rite héréditaire ; il succède à la conversion comme acte visible.

Et c'est précisément pour cela qu'il n'a pas besoin de commandement pour les enfants : parce qu'il n'est pas fait pour eux.

La Sainte Cène

Que penser de la Cène ? Dans le sujet abordé, la question est décisive. Les protestants pédobaptistes acceptent volontiers de baptiser les enfants des croyants, mais ils leur refusent presque unanimement la table du Seigneur. Autrement dit, ils admettent que l'enfant est membre de l'alliance visible, mais ils estiment qu'il n'est pas apte à participer au sacrement central de cette même alliance. Cette position est si largement répandue qu'elle est souvent tenue pour évidente. Pourtant, elle soulève un problème théologique majeur : comment un membre de l'alliance pourrait-il être exclu du repas de l'alliance ? Pourquoi le baptême n'impliquerait pas la foi alors que la Cène si ?

Dans ce cadre, il est important de rappeler que dans l'Ancien Testament, la circoncision n'était pas un simple marqueur identitaire abstrait, elle donnait accès aux réalités cultuelles de l'alliance, notamment à la Pâque. L'enfant circoncis mangeait la donc Pâque. Il ne faisait pas partie de l'alliance « en théorie », mais en pratique, concrètement, rituellement. Il participait au culte, aux sacrifices, aux repas sacrés. La circoncision n'était pas un droit symbolique sans conséquences, mais une intégration réelle dans la vie religieuse du peuple.

Or dans le pédobaptisme moderne, on assiste à une rupture radicale de cette logique. On affirme que l'enfant est dans l'alliance par le baptême, mais on lui interdit l'accès à la Cène. On lui donne le signe d'entrée, mais on lui refuse le signe de communion. On lui confère un statut ecclésial, mais sans lui accorder les privilèges correspondants. Autrement dit, on crée

une catégorie inconnue de l'Écriture : des membres d'alliance partiels, des croyants potentiels, des participants théoriques.

Si le baptême est réellement le nouveau signe d'alliance remplaçant la circoncision, alors la Cène est nécessairement l'équivalent fonctionnel de la Pâque. Or dans l'Ancien Testament, il était strictement interdit à un incirconcis de manger la Pâque, mais il était tout aussi impensable qu'un circoncis en soit exclu. L'un allait avec l'autre. Le signe d'alliance donnait accès au repas d'alliance. La frontière était claire, cohérente, logique.

Mais dans le système pédobaptiste, cette frontière est brisée. L'enfant est considéré comme suffisamment « dans l'alliance » pour recevoir le baptême, mais pas suffisamment pour recevoir la Cène. Il est membre sans communion. Inclus sans participation. Marqué sans être nourri. On obtient ainsi un hybride ecclésiologique qui n'existe nulle part dans la Bible et qui surtout émane d'une distinction qui n'est fondée sur aucun texte.

Il n'existe aucun passage où les apôtres disent : « Baptisez les enfants, mais ne leur donnez pas la Cène avant qu'ils aient atteint un certain âge ». Il n'existe aucun verset qui institue une catégorie de baptisés non communicants. Cette distinction, pourtant centrale dans le pédobaptisme, est purement théologique, purement systémique, purement déduite. Elle ne vient pas de l'Écriture, mais de la nécessité de sauver un système incohérent.

Alors pourquoi refuse-t-on la Cène aux enfants tout en leur accordant le baptême ? La réponse est aussi simple que décisive : parce que si l'on admettait les enfants à la Cène, on violerait immédiatement et de manière flagrante les exigences

explicites de l'Écriture. L'apôtre Paul est sans équivoque dans la Première épître aux Corinthiens 11:28–29 : « Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange du pain et boive de la coupe » ; « celui qui mange et boit sans discerner le corps mange et boit un jugement contre lui-même ».

La Cène est donc intrinsèquement liée à l'examen de soi, au discernement spirituel et à une compréhension consciente de l'œuvre du Christ. Elle suppose une capacité réelle d'introspection, de jugement spirituel et d'appropriation personnelle. Elle n'est ni un rite automatique, ni un simple marqueur d'appartenance, ni un geste culturel transmis par héritage : elle est un acte de foi réfléchi, existentiel et personnel.

Or si ces conditions sont jugées nécessaires pour la Cène, pourquoi ne le seraient-elles pas pour le baptême ? Les pédobaptistes reconnaissent implicitement que la participation à la Cène suppose une foi consciente, un discernement et une confession personnelle (cf. 1 Corinthiens 11:28–29). Ils n'administrent pas la table du Seigneur aux nourrissons, précisément parce qu'ils ne peuvent ni s'examiner eux-mêmes ni discerner le corps.

Mais ce principe n'est pas appliqué au baptême. Il en résulte une distinction difficile à justifier : un sacrement pourrait être administré sans foi personnelle, tandis que l'autre ne le pourrait pas. Autrement dit, la foi consciente serait constitutive pour l'un, mais non requise pour l'autre. Cette asymétrie sacramentelle soulève une question de cohérence. Car dans le Nouveau Testament, le baptême est étroitement lié à la repentance et à la foi : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé » (Actes 2:38) ; « Ceux qui acceptèrent sa parole

furent baptisés » (Actes 2:41). Le baptême apparaît constamment comme la réponse visible à une foi professée.

Si la Cène, qui nourrit la foi, exige une foi déjà présente, comment le baptême, qui en marque publiquement l'entrée, pourrait-il en être dissocié ? La cohérence interne du témoignage néotestamentaire conduit à une conclusion simple : les deux sacrements sont ordonnés autour d'une même réalité, la foi personnelle en Christ. Et le déséquilibre herméneutique devient d'autant plus manifeste que, là où nous ne disposons que d'un passage explicitement normatif pour la Cène dans la Première épître aux Corinthiens 11, nous possédons pour le baptême une pluralité de textes qui en enracinent systématiquement l'administration dans la foi et la repentance. Ce contraste révèle que ce qui soutient la pratique pédobaptiste ne relève pas d'une contrainte exégétique, mais d'un héritage traditionnel élevé au rang de norme.

Dans le Nouveau Testament, le baptême et la Cène fonctionnent sur le même registre : ce sont des signes visibles d'une réalité invisible, reçus par la foi, en réponse à l'Évangile. Ce que le pédobaptisme est donc contraint de faire est maintenir une théologie biblique de la Cène avec une théologie non biblique du baptême. Il protège la Cène par les exigences apostoliques, mais il affaiblit le baptême en le détachant de la foi personnelle. Il garde un sacrement comme acte spirituel, mais transforme l'autre en rite d'alliance généalogique.

Face à ce probleme, certaines réponses ont été avancer. Nous nous tournons une nouvelle fois vers Warfield :

« Il semble toutefois qu'une réponse suffisante à cela consiste à se référer au passage déjà cité : la déclaration explicite de

l'Écriture selon laquelle ceux qui sont admis à la Cène du Seigneur — déclaration faite à des chrétiens déjà baptisés — doivent être limités à ceux qui discernent le corps du Seigneur constitue une raison scripturaire suffisante pour restreindre la participation à la Cène aux communicants capables de discernement ; tandis que l'absence d'une telle restriction scripturaire dans le cas du baptême constitue une raison scripturaire suffisante de refuser de lui appliquer cette limitation. Si nous devons soutenir cette raison scripturaire par un argument purement rationnel, il peut suffire d'ajouter que le fait que le baptême soit l'ordonnance initiatrice de l'Église nous fournit une telle raison. Les ordonnances de l'Église appartiennent à ses membres, mais chacune en son temps propre. L'ordonnance initiatrice appartient aux membres lorsqu'ils deviennent membres ; les autres ordonnances deviennent leur droit lorsque les moments fixés pour en jouir se présentent. Nous pourrions tout aussi bien soutenir qu'un citoyen des États-Unis n'a aucun droit à la protection de la police tant qu'il ne peut pas exercer le droit de vote. Les droits lui appartiennent tous ; mais l'exercice de chacun vient en son temps. À l'aide de tels exemples, il est facile de voir que la possession d'un droit à l'ordonnance initiatrice de l'Église n'implique pas nécessairement le droit de jouir immédiatement de tous les privilèges de l'Église ; et ainsi l'objection qui demande pourquoi le droit au baptême n'entraînerait pas le droit à la participation à la Cène du Seigneur reçoit sa réponse. »

Warfield illustre cette idée par une analogie civique : de même qu'un citoyen possède certains droits avant d'en exercer pleinement tous les privilèges, ainsi un enfant pourrait recevoir le baptême avant d'accéder plus tard à la Cène.

Cependant, cette analogie révèle immédiatement la faiblesse de l'argument. Le modèle invoqué par Warfield ne provient pas de l'Écriture, mais d'une conception moderne de la citoyenneté. Or l'Église du Nouveau Testament n'est jamais décrite comme une citoyenneté progressive dans laquelle les individus posséderaient des droits avant d'être capables d'en exercer les privilèges. Elle est décrite comme une communauté de croyants régénérés, composée de ceux qui ont entendu l'Évangile et y ont répondu par la foi.

L'analogie devient encore plus fragile si l'on considère les présupposés théologiques du calvinisme lui-même. Dans la théologie réformée classique, la foi salvatrice n'est pas produite par la capacité humaine, mais par l'œuvre souveraine de Dieu dans les élus. Rien ne garantit donc qu'un enfant baptisé appartienne réellement au peuple des élus. L'analogie civique proposée par Warfield suppose un droit objectif attaché à la naissance dans la communauté, alors que la théologie qu'il défend affirme que l'appartenance véritable au peuple de Dieu dépend exclusivement de l'élection divine et de la régénération.

Mais la faiblesse de cet argument apparaît encore plus clairement lorsqu'on l'examine à la lumière de l'Ancien Testament — précisément le terrain auquel les défenseurs du pédobaptisme font habituellement appel. Car si l'on suit la logique de continuité souvent invoquée entre l'ancienne et la nouvelle alliance, le parallèle devrait être particulièrement éclairant à cet endroit. Or, dans l'économie mosaïque, comme nous l'avons déjà vu, l'enfant d'Israël participait non seulement au signe d'entrée dans l'alliance - la circoncision - mais également au repas de l'alliance.

La Pâque était célébrée par toute la maison d'Israël, et les enfants y prenaient part. Ils n'en étaient pas exclus sous prétexte qu'ils ne discerneraient pas encore toute la signification spirituelle du rite. Au contraire, leur présence faisait partie intégrante de la célébration. Le rite présupposait même leurs questions : « Que signifie pour vous ce rite ? » (Exode 12:26).

Ainsi, si l'on applique réellement la logique de continuité invoquée par les défenseurs du pédobaptisme, les enfants devraient participer non seulement au baptême, mais aussi à la Cène. La continuité devrait en effet porter sur les deux aspects : le signe d'entrée dans l'alliance comme le repas de l'alliance lui-même. Or, c'est précisément ici que l'argument de Warfield se trouve dans une position paradoxale : il invoque la continuité avec l'Ancien Testament pour justifier le baptême des enfants, mais l'abandonne dès lors qu'il s'agit du repas de l'alliance.

Ce n'est d'ailleurs pas sans raison qu'un certain nombre d'églises réformées pédobaptistes en sont venues à autoriser la Cène aux enfants, cherchant ainsi à maintenir une cohérence interne. Mais ce faisant, elles se heurtent aux paroles pourtant explicites de l'apôtre Paul concernant l'examen de soi (1 Corinthiens 11:28). D'autres, en revanche, hésitent à franchir ce pas après avoir admis le premier et cette hésitation révèle précisément la tension inhérente à leur position.

En réalité, Warfield se donne ici beaucoup de peine pour résoudre une difficulté que l'Écriture éclaire de manière bien plus simple. La distinction observée entre l'Ancien Testament et le Nouveau ne tient pas à une continuité structurelle des signes, mais à une différence de nature entre les deux alliances. La nouvelle alliance est présentée comme

fondamentalement distincte : elle est caractérisée par la connaissance personnelle de Dieu — « Ils me connaîtront tous » (Jérémie 31:34). Elle ne repose plus sur l'appartenance à une communauté nationale ou sur une inclusion externe, mais sur la régénération intérieure et la foi.

Dans ce cadre, le baptême apparaît comme le signe extérieur d'une réalité intérieure. Il marque l'entrée visible dans la communauté de ceux qui ont cru l'Évangile. La relation entre baptême et Cène devient alors parfaitement cohérente : les deux ordonnances appartiennent à ceux qui participent consciemment à la vie de la nouvelle alliance.

Ce n'est donc pas un hasard si, historiquement, les traditions pédobaptistes ont dû introduire toute une série de catégories intermédiaires : « baptisés non communicants », « membres de l'alliance externe », « enfants de l'Église », « chrétiens potentiels », « participants objectifs sans foi subjective ». Ce vocabulaire ne provient jamais du langage biblique. Il constitue plutôt la tentative de maintenir un système théologique qui ne repose pas directement sur les catégories de l'Écriture.

En réalité, la position la plus simple, la plus cohérente et la plus conforme au témoignage du Nouveau Testament est exactement l'inverse : si un enfant n'est pas capable de discerner le corps du Christ, il n'est pas non plus capable de confesser la foi qui précède le baptême. Si la foi personnelle est nécessaire pour participer à la Cène, elle l'est également pour recevoir le baptême. Si la Cène est réservée aux croyants conscients, le baptême l'est aussi.

Les deux ordonnances relèvent en effet de la même logique : celle de la réponse de foi à l'Évangile. Le pédobaptisme, en

séparant le baptême et la Cène, rompt cette unité sacramentelle du Nouveau Testament. Il transforme le baptême en rite d'appartenance communautaire, tandis que la Cène demeure un acte spirituel réservé aux croyants. Il introduit ainsi une théologie à deux niveaux : une pour l'entrée dans l'Église, une autre pour la communion avec le Christ.

Or une telle distinction n'apparaît nulle part dans la révélation apostolique. Dans l'Écriture, on ne devient pas d'abord membre du peuple de Dieu par un rite pour devenir croyant plus tard. L'ordre est toujours le même : l'Évangile est proclamé, la foi naît, le baptême est reçu, puis la communion est partagée.

Autrement dit : Évangile → foi → baptême → communion.

Cet ordre n'est pas accidentel. Il constitue la structure même de la vie chrétienne telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament. Le pédobaptisme inverse cet ordre : baptême → croissance → foi → communion. Ce n'est pas un simple détail pastoral. C'est une inversion théologique de la structure même de l'Évangile.

Etude des passages supposé soutenir le baptême des enfants

Colossiens 2:11–12 : le faux pilier du pédobaptisme

S'il existe un texte que les pédobaptistes considèrent comme leur pièce maîtresse, c'est bien Colossiens 2:11–12. Ce passage est invoqué avec une régularité quasi mécanique pour affirmer que le baptême remplace la circoncision comme signe d'alliance, et qu'il devrait donc, par continuité, être appliqué aux enfants. Il est souvent présenté comme la preuve décisive que le Nouveau Testament opère un simple transfert rituel : ce que la circoncision était hier, le baptême l'est aujourd'hui. Or, lorsqu'on examine ce texte avec rigueur, il apparaît que Colossiens 2 ne soutient pas le pédobaptisme, bien au contraire.

« En lui vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas faite de main d'homme, par le dépouillement du corps de la chair, la circoncision du Christ, ayant été ensevelis avec lui par le baptême, en lui vous êtes aussi ressuscités par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts. » (Col 2:11–12)

Le premier point, absolument fondamental, est que Paul commence par nier que la circoncision dont il parle soit un rite physique. Il est question ici d'une circoncision non faite de main d'homme, consistant en un dépouillement du corps de la chair et opérée en Christ. Autrement dit, Paul ne décrit en rien un rite extérieur, transmissible ou héréditaire ; il expose une réalité spirituelle, radicale et intérieure, marquée par le dépouillement de l'homme ancien. Il ne s'agit pas d'un signe

que l'on reçoit passivement, mais d'une œuvre divine qui transforme en profondeur, une rupture irréversible avec l'ancienne nature.

C'est déjà problématique pour la lecture pédobaptiste. Car si Paul voulait établir une continuité rituelle (circoncision → baptême), il aurait précisément dû s'appuyer sur la circoncision faite de main d'homme. Or il fait exactement l'inverse, il la dépasse, la relativise, et la remplace par une opération spirituelle. La circoncision dont parle Paul n'est pas celle d'Abraham, mais celle du Christ - et elle n'est pas subie à la naissance, mais expérimentée dans l'union avec Lui.

Ensuite, Paul enchaîne immédiatement : « ayant été ensevelis avec lui par le baptême… ». Le baptême apparaît ainsi comme le signe visible d'une réalité invisible déjà accomplie : la mort avec Christ, l'ensevelissement avec lui, et la résurrection avec lui.

Et Paul ajoute un élément décisif que le pédobaptisme tente systématiquement d'évacuer :

*« …en lui vous êtes aussi ressuscités **par la foi** en la puissance de Dieu »*

Le moyen n'est pas le rite, l'eau, ni l'appartenance communautaire. Le moyen est la foi. Le baptême ne produit rien ici, il atteste une union déjà existante. On peut éclairer cela par un parallèle théologique. La régénération précède la foi, puisque l'homme, livré à lui-même, ne peut croire sans l'œuvre préalable de Dieu. Pourtant, l'Écriture peut dire que « la foi sauve », tant ces réalités sont étroitement liées dans l'expérience chrétienne. De même, dans le Nouveau Testament, la foi et le baptême sont si étroitement associés - le baptême suivant immédiatement la profession de foi - qu'ils

apparaissent souvent ensemble dans la description de l'entrée dans la vie chrétienne (cf. Actes 2:38 ; 2:41).

Dès lors, la question est simple, comment un nourrisson pourrait-il être concerné par une réalité que Paul lie explicitement à la foi consciente ? Le texte ne laisse aucune place à une foi par procuration, à une appartenance passive, ou à une inclusion biologique. Un glissement subtil mais décisif est donc opéré par les pédobaptistes qui parlent de remplacement, là où Paul parle d'accomplissement.

Paul ne dit pas :

« Vous avez été circoncis par le baptême »

Il dit :

« Vous avez été circoncis ***en Christ****... ayant été ensevelis avec lui par le baptême »*

La circoncision véritable n'est pas transférée vers un autre rite ; elle est accomplie dans la mort du vieil homme. Le baptême ne succède donc pas à la circoncision comme un signe parallèle ; il témoigne de l'union avec Celui qui a précisément mis fin à la circoncision charnelle comme principe d'appartenance.

Autrement dit, la circoncision relevait d'une économie charnelle, tandis que le baptême appartient à une économie de mort et de résurrection ; confondre les deux revient à nier la rupture radicale introduite par la nouvelle alliance.

Il faut alors mesurer le coût théologique d'une lecture pédobaptiste conséquente : si le baptême remplace réellement la circoncision comme signe d'alliance appliqué aux enfants, alors il doit nécessairement signifier ce que Paul lui attribue, à

savoir l'union avec Christ, la mort au péché, la résurrection avec lui et le dépouillement du corps de chair.

Car, comme nous l'avons vu, Murray l'admet lui-même : le baptême ne peut pas avoir un sens pour les adultes et un autre pour les enfants. Mais alors, le baptême des enfants devient nécessairement porteur d'un contenu sotériologique réel et c'est précisément ce que les pédobaptistes veulent éviter.

Ils se retrouvent donc coincés entre deux options également intenables :

1. soit le baptême signifie réellement ce que Paul dit, et alors baptiser des nourrissons est théologiquement absurde ;

2. soit le baptême ne signifie plus réellement ce que Paul dit, et alors il cesse d'être le baptême biblique.

Colossiens 2 ne permet aucune lecture « allégée » du baptême : le texte est trop dense, trop radical, trop profondément christologique. Le vocabulaire de Paul est sans équivoque, puisqu'il parle du dépouillement du corps de chair, de l'ensevelissement, de la résurrection, de la foi et de la puissance de Dieu.

Dans un tel cadre, aucune place n'est laissée à une construction ecclésiologique secondaire : il n'est question ni d'une « Église visible » distincte de la réalité spirituelle, ni d'une inclusion provisoire, ni d'une appartenance fondée sur un statut, ni même d'une anticipation d'une foi future. Tout, au contraire, converge vers une réalité pleinement opérée, intérieure et actuelle, reçue par la foi et ancrée dans l'union avec Christ.

Tout est actuel, effectif, réel. Colossiens 2 ne décrit pas des personnes en devenir, ni des membres d'une alliance en attente d'accomplissement, mais des croyants déjà unis à Christ par la foi. Et c'est précisément pour cette raison que ce texte est radicalement incompatible avec le pédobaptisme. Plus on prend Colossiens 2 au sérieux, plus il devient impossible de baptiser quelqu'un qui n'est pas mort avec Christ, ressuscité avec Lui, et uni à Lui par une foi personnelle et consciente.

Il est d'ailleurs particulièrement révélateur de constater que les tenants de la théologie de l'alliance utilisent volontiers l'argument de la « circoncision du cœur » pour s'opposer à toute lecture dispensationaliste d'Israël, affirmant alors que seule une réalité spirituelle accomplie - la régénération - définit le véritable peuple de Dieu. Mais lorsque cette même logique menace leur propre système, notamment le baptême des enfants, ils n'hésitent pas à changer de registre.

Ce qui est présenté comme une réalité spirituelle effective lorsqu'il s'agit de disqualifier Israël selon la chair devient soudain un simple marqueur communautaire, non régénératif, lorsqu'il s'agit de justifier l'inclusion d'enfants non croyants dans l'Église. Ce n'est pas l'exégèse qui gouverne ici, mais la nécessité de préserver un système théologique préétabli.

2) 1 Corinthiens 10:1–2 - Israël « baptisé en Moïse »

« Frères, je ne veux pas que vous ignoriez que nos pères ont tous été sous la nuée, qu'ils ont tous passé à travers la mer, et qu'ils ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer. »
(1 Corinthiens 10:1–2)

Ce passage est lui aussi fréquemment mobilisé par les défenseurs du pédobaptisme, qui y voient un précédent d'un «

baptême » collectif, incluant nécessairement des enfants et dépourvu d'exigence de foi personnelle explicite. Paul reconnaîtrait ainsi, selon eux, un baptême d'alliance appliqué à un peuple dans sa totalité, indépendamment de la réponse individuelle.

Notons tout d'abord que Paul n'identifie jamais cet événement au baptême chrétien. Il emploie délibérément un langage typologique, non institutionnel. L'expression même « baptisés en Moïse » suffit à l'indiquer. Le baptême chrétien est toujours « en Christ », « en son nom », « en sa mort » et « en sa résurrection ». Être « baptisé en Moïse » ne désigne nullement une union salvifique, mais une identification historique à un médiateur d'alliance lors d'un événement fondateur. De même que l'ekklesia dans le désert renvoie à l'assemblée convoquée autour de Moïse, et non à l'Église du Christ, dont l'institution appartient à l'économie nouvelle inaugurée par sa venue.

Cette lecture est confirmée explicitement par Paul lui-même : « Ces choses leur sont arrivées comme des types (τύποι) » (1 Co 10:11). Il ne tire donc aucune norme ecclésiale du passage de la mer Rouge ; il en tire un avertissement. Transformer un type en institution relève d'une faute herméneutique manifeste.

Le raisonnement de Paul devient alors limpide. Tous ont été « baptisés ». Tous ont mangé la même nourriture spirituelle. Tous ont bu le même breuvage spirituel. Et pourtant, « la plupart d'entre eux ne furent point agréables à Dieu » et périrent sous le jugement. Paul ne souligne pas ces faits pour susciter l'imitation, mais pour détruire toute illusion de sécurité fondée sur des privilèges religieux collectifs.

Le but du passage n'est jamais : « Regardez comme ce baptême les a intégrés au peuple de Dieu », mais : « Regardez comme une appartenance externe, même accompagnée de signes spirituels, n'a empêché ni l'incrédulité, ni l'idolâtrie, ni le jugement ». Le texte vise précisément à avertir des chrétiens baptisés contre une confiance sacramentelle vide.

Faire de ce passage un fondement du pédobaptisme revient donc à inverser totalement l'intention apostolique. Paul utilise cet épisode comme un contre-exemple pédagogique, non comme un précédent normatif. Il ne légitime pas un baptême sans foi ; il démontre qu'un tel baptême, même entouré de privilèges spirituels exceptionnels, est incapable de sauver qui que ce soit.

Ainsi, si 1 Corinthiens 10 prouve quelque chose, ce n'est pas la validité d'un baptême sans foi personnelle, mais le danger mortel de confondre des rites collectifs avec la réalité du salut. Le texte ne soutient pas le pédobaptisme ; il en constitue l'une des critiques les plus sévères.

3) L'alliance d'Abraham et la confusion des alliances

Pour terminer cette partie, prenons un autre argument récurrent et qui concerne l'alliance faite avec Abraham. Cet argument prends cette forme : Dieu déclare à Abraham : *« Je serai ton Dieu et celui de ta postérité après toi »* ; or Dieu ne change pas ; l'alliance est une ; donc les enfants des croyants doivent recevoir aujourd'hui le signe de l'alliance, à savoir le baptême. L'assurance avec laquelle cette conclusion est tirée contraste pourtant avec la faiblesse réelle du raisonnement. Car le texte de Genèse 17 n'enseigne rien de ce que le pédobaptisme prétend y trouver. Il est utilisé comme un levier rhétorique, non comme une base exégétique. Même en se réfugiant

derrière la distinction entre alliance externe et interne, le pédobaptisme ne résout pas le problème. Il suppose précisément ce qui est en question : que la Nouvelle Alliance admet encore une administration charnelle analogue à celle de l'Ancienne. Or c'est cette continuité administrative que Jérémie 31 et Hébreux 8 définissent explicitement comme abolie.

Il ne s'agit donc pas d'une simple divergence sur le signe, mais d'un désaccord fondamental sur la nature même de l'alliance. Le pédobaptisme ne démontre pas que la Nouvelle Alliance conserve une administration charnelle analogue ; il la présuppose. Or une présupposition, aussi ancienne soit-elle, ne saurait remplacer une démonstration exégétique.

Dans Genèse 17, la « postérité » d'Abraham désigne sans ambiguïté une descendance biologique, inscrite dans l'histoire, la chair et la généalogie. Le signe donné - la circoncision - marque précisément cette réalité : elle est pratiquée sur le corps, transmise par la naissance, imposée indépendamment de toute foi personnelle. Or l'Écriture elle-même montre que cette appartenance n'a jamais signifié régénération, ni salut. La majorité des circoncis sont morts dans l'incrédulité, certains furent même retranchés par Dieu. Être dans l'alliance abrahamique selon la chair n'a jamais été synonyme d'être né de nouveau. Le pédobaptisme ne peut donc pas tirer de *« Je serai leur Dieu »* une promesse sotériologique universelle sans violenter le témoignage biblique.

Le problème est en réalité plus profond que la simple question du signe : le pédobaptisme confond deux niveaux que l'Écriture distingue avec une rigueur implacable. Dans l'Ancienne Alliance, la déclaration divine *« Je serai votre Dieu »* désigne une relation d'alliance historique, nationale et

administrative. Dieu se choisit un peuple dans l'histoire, le gouverne par des institutions visibles, le bénit ou le discipline collectivement, et le juge parfois en tant que corps politique et religieux. Cette relation inclut nécessairement des croyants et des incroyants, des fidèles et des rebelles, tous placés sous la même économie covenantale sans que cela implique une régénération universelle.

Dans la Nouvelle Alliance, en revanche, la même formule reçoit un contenu radicalement différent, explicitement défini par Dieu lui-même : *« Ils me connaîtront tous »*, *« je mettrai ma loi dans leur cœur »*, *« je pardonnerai leurs péchés »*. La relation n'est plus fondée sur l'appartenance extérieure à un peuple identifié par la naissance, mais sur une transformation intérieure opérée par Dieu. L'alliance n'est plus administrée principalement par des signes charnels et des structures nationales, mais par la régénération, la foi et l'œuvre intérieure de l'Esprit. Autrement dit, ce qui était autrefois marqué dans la chair est désormais écrit dans le cœur.

Il est dès lors impossible d'identifier *« Ils me connaîtront tous »* à ce que l'on appelle l'Église visible, laquelle reconnaît elle-même être composée de croyants et d'incrédules. A moins bien sûr de croire que tous les enfants de croyants deviennent croyants, ce qui est sans fondement. Le Nouveau Testament reconnaît certes la présence de faux frères, d'hypocrites et d'intrus dans l'assemblée visible. Mais jamais cette réalité tragique n'est érigée en catégorie covenantale légitime. Elle est décrite comme une anomalie, non comme un principe. Le pédobaptisme, au contraire, institutionnalise l'anomalie : il transforme une appartenance sans foi, que l'Écriture dénonce, en un statut normal et durable sous la Nouvelle Alliance. Il est parfois objecté que ces promesses doivent être comprises dans une tension de type « déjà / pas encore ». Mais une telle

lecture échoue pareillement. Jérémie 31 ne décrit pas un idéal eschatologique différé ; il définit l'alliance nouvelle par opposition directe à l'ancienne. La différence n'est pas graduelle mais qualitative. Introduire dans cette alliance une population durablement non régénérée revient à rétablir précisément ce que le texte annonce comme aboli.

Si cette promesse ne peut s'appliquer à l'Église visible en tant que telle, sur quel fondement biblique pourrait-on alors soutenir qu'une appartenance sans foi et sans régénération ferait néanmoins de quelqu'un un membre du peuple de Dieu sous la Nouvelle Alliance ?

C'est ici que l'équation circoncision = baptême s'effondre. Les textes parfois invoqués pour établir une continuité directe entre circoncision et baptême, notamment Colossiens 2 que nous avons déjà traiter, ne parlent jamais d'un transfert du rite aux nourrissons, mais de la circoncision du cœur opérée par le Christ. Le baptême y est explicitement lié à l'union au Christ dans sa mort et sa résurrection, non à la généalogie ni à l'appartenance familiale.

La circoncision marque une appartenance charnelle à un peuple messianique dans l'histoire. Le baptême, lui, est constamment lié dans le Nouveau Testament à la repentance, à la foi, à l'union consciente au Christ dans sa mort et sa résurrection. Jamais le baptême n'est présenté comme un rite d'entrée fondé sur la naissance. Le pédobaptisme est donc contraint de déplacer le baptême de son axe apostolique - la foi - vers un axe généalogique hérité de l'Ancien Testament. Mais ce déplacement est précisément ce que l'Évangile abolit. *« Ce qui est né de la chair est chair »* ; l'appartenance au peuple de Dieu ne se transmet plus par le sang, mais par la nouvelle naissance.

Paul est d'une clarté dévastatrice pour toute tentative de fonder l'identité du peuple de Dieu sur la descendance biologique. *« Tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël »* ; *« ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu »*. Si Abraham doit être invoqué, alors il faut accepter la lecture apostolique d'Abraham : les fils d'Abraham sont ceux qui croient, non ceux qui naissent. Le pédobaptisme affirme exactement l'inverse en pratique : il attribue un statut d'alliance à des individus précisément sur la base de leur naissance dans une famille chrétienne. Ce n'est pas un prolongement de Paul, c'est un recul vers la chair.

La Nouvelle Alliance, telle qu'elle est définie explicitement dans l'Écriture, ne connaît pas la catégorie de « membre non régénéré ». Elle ne tolère pas l'existence d'une population scellée qui ne connaît pas Dieu. Cette affirmation n'est pas une déduction théologique a posteriori, mais le contenu même de la promesse nouvelle telle qu'elle est formulée par Dieu. Dans la description fondatrice de la Nouvelle Alliance donnée en Jérémie 31 - et reprise sans atténuation ni réinterprétation en Hébreux 8 - aucun élément ne permet d'y inclure des individus dépourvus de la réalité spirituelle qu'elle instaure.

La promesse est sans équivoque : *« Ils me connaîtront tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand »*. Cette connaissance ne peut être réduite à une simple familiarité religieuse ou à une appartenance formelle, car elle est explicitement liée au pardon des péchés et à l'inscription de la loi dans le cœur. Il s'agit d'une connaissance salvifique, intérieure, fruit de l'œuvre directe de Dieu. Introduire dans cette alliance des membres qui ne connaissent pas Dieu revient à nier le contenu même de la promesse par laquelle elle est définie.

De même, *« je mettrai ma loi au-dedans d'eux »* exclut toute compréhension purement externe de l'alliance. Là où l'Ancienne Alliance pouvait être gravée sur des tables de pierre et administrée à une population mixte, la Nouvelle Alliance est explicitement caractérisée par une transformation intérieure opérée par Dieu lui-même. Il n'existe aucun texte, ni dans Jérémie, ni dans sa réception apostolique, qui suggère l'existence d'un groupe d'alliés non régénérés recevant néanmoins le sceau de cette alliance.

Enfin, le pardon des péchés est présenté non comme une possibilité offerte à certains membres de l'alliance, mais comme une réalité constitutive de l'alliance elle-même : *« Je pardonnerai leur iniquité et je ne me souviendrai plus de leur péché »*. Or il est impossible de soutenir, sans contradiction, qu'une personne non régénérée, étrangère à la foi et privée de la connaissance de Dieu, soit néanmoins bénéficiaire de ce pardon au titre de son appartenance objective à l'alliance.

Ainsi, il n'existe aucun passage dans la description de la Nouvelle Alliance, telle qu'elle est donnée en Jérémie 31 et confirmée par le Nouveau Testament, qui puisse être légitimement interprété comme désignant des individus non régénérés. Toute tentative d'y introduire une telle catégorie ne procède pas d'une lecture attentive du texte lui-même, mais d'une nécessité doctrinale visant à maintenir une structure ecclésiologique préalablement adoptée.

Face à cela, une réponse est parfois avancée. On invoque Jérémie 32,37-40 :

« Voici, je les rassemblerai de tous les pays où je les ai chassés […] Ils seront mon peuple, et je serai leur Dieu. Je leur donnerai un même cœur et une même voie, afin qu'ils me

craignent toujours, pour leur bonheur et celui de leurs enfants après eux. Je traiterai avec eux une alliance éternelle […] Je mettrai ma crainte dans leur cœur, afin qu'ils ne s'éloignent pas de moi. »

L'argument consiste à dire : puisque la promesse inclut « leurs enfants après eux », Jérémie 31 ne peut exclure les enfants de la Nouvelle Alliance ; celle-ci conserverait donc une dimension générationnelle analogue à l'Ancienne. C'est la même logique qui est souvent appliquée aux paroles de Pierre dans le livre des Actes, lorsqu'il déclare que « la promesse est pour vous et pour vos enfants » (Actes 2:39). Ce passage sera d'ailleurs examiné plus loin.

Tout d'abord, notons que ce passage est clairement situé dans le contexte du rétablissement d'Israël après l'exil. Le peuple mentionné est celui que Dieu « a chassé dans sa colère » et qu'il promet de « ramener dans ce lieu ». Il s'agit du peuple historiquement dispersé, lié à la terre, à l'exil et au retour. Le contexte est national, territorial et historique. Attribuer directement cette prophétie à l'Église sans distinction suppose déjà une lecture théologique particulière - celle qui identifie Israël et l'Église dans une continuité institutionnelle stricte. Or cette identification n'est pas démontrée par le texte lui-même ; elle est importée dans le texte.

Mais même en acceptant, pour les besoins de la discussion, la lecture de la théologie de l'alliance - c'est-à-dire en admettant que Jérémie 32 s'applique à la Nouvelle Alliance dans sa réalisation néotestamentaire - l'argument ne prouve pas ce qu'il prétend prouver.

Le texte ne dit pas : « J'inclurai leurs enfants comme membres non transformés d'une communauté visible. » Il dit : « Je leur

donnerai un même cœur », « je mettrai ma crainte dans leur cœur », « afin qu'ils ne s'éloignent pas de moi ».

La structure du passage est déterminante. L'alliance éternelle est définie par une transformation intérieure effective. La crainte de Dieu est implantée par Dieu lui-même. La persévérance est garantie par l'action divine. Le texte ne décrit pas une alliance administrée à un corps mixte ; il décrit une alliance produisant une fidélité réelle.

La mention « pour leur bonheur et celui de leurs enfants après eux » doit donc être comprise dans le cadre biblique plus large des bénédictions générationnelles. Dans l'Ancien Testament, la fidélité de Dieu bénéficie aux générations suivantes sans que cela implique automatiquement leur régénération. La bénédiction peut s'étendre ; la transformation du cœur, elle, demeure l'œuvre souveraine de Dieu dans chaque individu.

Le texte affirme donc deux choses simultanément :

1. L'alliance produit un cœur nouveau.
2. Ses effets s'étendent dans le temps aux générations suivantes.

Mais il ne dit jamais que les enfants sont membres de l'alliance indépendamment de la transformation qu'elle promet. Or c'est précisément ici que l'argument entre en tension. Car si les enfants sont inclus dans la Nouvelle Alliance au même titre que leurs parents, alors ils doivent recevoir ce « même cœur » et cette « crainte mise dans le cœur afin qu'ils ne s'éloignent pas ». Sinon, ils ne correspondent pas à la description que le texte donne des membres de cette alliance.

La théologie pédobaptiste classique affirme pourtant que tous les enfants baptisés ne sont pas régénérés. Elle parle d'appartenance externe, de privilège objectif, de sphère covenantale visible. Mais Jérémie 32 ne décrit aucune appartenance externe. Il décrit une transformation intérieure garantie.

On ne peut donc pas utiliser ce texte pour soutenir une alliance mixte sans affaiblir son contenu explicite. Quant au lien avec Actes 2, il doit être lu attentivement. Pierre dit : « La promesse est pour vous, pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin, autant que le Seigneur notre Dieu les appellera. » La clause décisive est la dernière : l'appel de Dieu est le critère. L'inclusion n'est pas automatique ; elle est conditionnée par l'appel divin. Si « vos enfants » signifiait inclusion covenantale immédiate, alors « ceux qui sont au loin » le devraient également. Or Pierre englobe toutes les catégories sous le même principe : l'appel souverain.

En définitive, ni Jérémie 32 ni Actes 2 ne sauvent la thèse d'une Nouvelle Alliance incluant durablement des membres non régénérés. Il renforce au contraire la définition qualitative donnée en Jérémie 31 : une alliance caractérisée par la transformation du cœur et la fidélité produite par Dieu. La mention des enfants ne modifie pas la nature de l'alliance ; elle décrit l'étendue de sa bénédiction. Et cette distinction est décisive.

Enfin, si l'on doit accepter l'idée d'une Église visible constituant le peuple de Dieu dans le même sens qu'Israël sous l'Ancienne Alliance, où était cette Église visible lorsque l'Évangile fut largement obscurci par les structures ecclésiastiques médiévales, lorsque la justification par la foi seule fut supplantée par un système sacramentel, pénitentiel et

méritoire, et lorsque la grâce fut subordonnée à l'institution ? Le Christ a promis de préserver son Église, mais cette promesse implique-t-elle nécessairement l'existence continue, à chaque époque, d'une institution visible proclamant fidèlement l'Évangile ?

Si l'on affirme que l'Église, pour être véritablement Église, doit être identifiable historiquement comme une institution visible, dotée d'une continuité organisationnelle et sacramentelle, alors il faut avoir le courage d'en tirer toutes les conséquences. Il faudrait soutenir, sans réécrire l'histoire, qu'il a toujours existé une Église visible proclamant clairement la justification par la foi seule, l'autorité suprême de l'Écriture, et la nécessité de la nouvelle naissance. Or une telle affirmation est historiquement intenable. Les siècles qui ont précédé la Réforme ne témoignent pas d'une simple faiblesse de l'Église, mais d'une altération profonde et durable de l'Évangile lui-même.

Le problème n'est pas ici la minorité ou la faiblesse numérique, mais la fonction même de la visibilité comme critère de vérité. Si la visibilité institutionnelle est constitutive de l'Église, alors l'autorité doctrinale se fixe nécessairement à l'institution historiquement la plus continue et la plus identifiable - exactement la conclusion romaine. Toute tentative de préserver une visibilité "réformée" minoritaire dissout en réalité le critère de visibilité en le rendant indémontrable. Car, dans la théologie pédobaptiste elle-même, la visibilité de l'Église ne se réduit jamais à la simple existence de croyants dispersés : elle implique nécessairement une administration covenantale reconnaissable, la prédication autorisée de la Parole, l'administration des sacrements, et en particulier l'application du signe d'alliance aux enfants des croyants.

Une Église qui ne baptise pas les enfants n'est pas, selon leurs propres critères, une Église pleinement constituée. Dès lors, invoquer l'existence d'une visibilité ecclésiale diffuse ou marginale tout en reconnaissant l'absence, sur de longues périodes, d'une telle administration sacramentelle revient à vider la notion même de visibilité de tout contenu objectif.

À moins d'adopter une lecture providentialiste extrême qui assimile toute structure ecclésiastique dominante à l'Église fidèle, il faut reconnaître que la promesse du Christ - *« je bâtirai mon Église »* - ne saurait être réduite à la préservation ininterrompue d'une visibilité institutionnelle. Si le Christ avait eu en vue une Église essentiellement visible, au sens d'un corps identifiable, doctrinalement stable et institutionnellement continu, alors cette Église devrait être repérable à chaque époque sans ambiguïté. Or l'histoire chrétienne montre précisément l'inverse : la vérité de l'Évangile a souvent subsisté à l'état minoritaire, marginal, parfois presque invisible, portée par des hommes dispersés, sans reconnaissance officielle, sans continuité institutionnelle claire.

Malgré tout, lorsque nous prenons la confession de foi de Westminster nous lisons :

« L'Église catholique a été parfois plus, parfois moins, visible (Rm 11.3,4 ; Ap 12.6,14). Et les Églises particulières qui en sont membres sont plus ou moins pures selon la manière avec laquelle la doctrine de l'Évangile y est enseignée et reçue, la discipline respectée et le culte public célébré (Ap 2 ; 3 ; 1 Co 5.6,7). »

La Confession affirme que l'Église a été « parfois plus, parfois moins visible » et que les Églises particulières sont « plus ou

moins pures » selon la manière dont la doctrine de l'Évangile y est enseignée et reçue. C'est au final dire beaucoup pour pas grand-chose dans le sens où une telle formulation soulève une difficulté conceptuelle importante. Une réalité est dite visible lorsqu'elle est publiquement identifiable. Si la visibilité peut varier au point de devenir marginale, doctrinalement obscurcie ou historiquement indiscernable quant à son contenu évangélique essentiel, alors elle cesse d'être un critère réellement opératoire. Une visibilité qui peut descendre au seuil de l'indétectable n'est plus un principe objectif, mais une hypothèse théologique invérifiable.

La gradation introduite par l'expression « plus ou moins pure » pose une difficulté semblable. Certaines doctrines admettent effectivement des degrés d'altération, mais d'autres ne relèvent pas d'un continuum. La justification par la foi seule, si elle constitue réellement l'article sur lequel l'Église tient ou tombe, ne peut être comprise comme un simple degré parmi d'autres. Soit l'homme est déclaré juste par la foi seule, soit la justification est conditionnée, directement ou indirectement, par un système méritoire ou sacramentel. Ce point ne semble pas susceptible d'une variation graduelle sans que la nature même de l'Évangile ne soit atteinte. Si une altération durable et systémique de cette doctrine peut néanmoins coexister avec l'identité ecclésiale, alors la pureté doctrinale cesse d'être constitutive et devient secondaire.

La Confession ne précise pas non plus à partir de quel seuil une Église cesse d'être véritablement Église. Elle affirme des degrés, mais ne fixe aucune limite ontologique. Or une catégorie dont les frontières ne sont jamais définies tend à devenir indéfiniment élastique. Si toute situation historique peut être intégrée dans la formule « plus ou moins pure », alors le concept d'Église visible cesse d'être un critère normatif

pour devenir une notion suffisamment souple pour absorber toute configuration possible.

Historiquement, si l'on affirme que l'Église visible a subsisté intacte dans son identité malgré une structuration pénitentielle et méritoire durable, malgré une compréhension sacramentelle conditionnant la grâce et malgré une redéfinition implicite de la justification, alors il faut admettre que l'Église peut subsister malgré une altération profonde de son centre doctrinal. Mais si tel est le cas, la centralité proclamée de la justification comme article décisif devient difficile à maintenir avec la même rigueur. On ne peut soutenir à la fois que la justification constitue le principe formel de l'Église et que son obscurcissement prolongé ne menace pas son identité.

La formule « plus ou moins visible » et « plus ou moins pure » permet ainsi d'expliquer toutes les périodes de l'histoire, mais au prix d'une indétermination conceptuelle. Un concept théologique capable d'intégrer toute situation sans jamais préciser le point de rupture perd en précision ce qu'il gagne en flexibilité. La difficulté n'est donc pas seulement historique ; elle est logique. Si la visibilité et la pureté peuvent varier sans limite définie, leur fonction comme critères constitutifs de l'Église demeure théologiquement instable.

En pratique, ce que fait la Confession de foi de Westminster - comme une grande partie de la théologie réformée classique - est d'élargir la définition de l'Église visible de manière à préserver sa continuité historique, quitte à laisser volontairement indéterminé le point de rupture. Or une définition qui refuse de préciser ses limites finit par rendre son objet flou.

Ainsi, loin de renforcer le pédobaptisme, l'appel à une Église visible conçue sur le modèle d'Israël révèle sa faiblesse fondamentale : il suppose une continuité historique et institutionnelle que ni l'Écriture ni l'histoire ne peuvent soutenir, et il impose à la promesse du Christ une lecture que la Nouvelle Alliance elle-même rend impossible. Car si l'Église devait être, par nature, un peuple visible au même titre qu'Israël selon la chair, alors l'absence, à certaines époques, d'une Église identifiable proclamant fidèlement l'Évangile ne pourrait être expliquée sans recourir aux arguments mêmes du catholicisme romain.

Or cette conclusion repose sur une confusion décisive. Le Nouveau Testament ne décrit jamais l'Église du Christ comme une institution visible progressivement purifiée dans l'histoire, mais comme un corps déjà sanctifié en Christ, sans tache ni ride, parfait en son Chef, bien que cette perfection ne soit pas encore pleinement manifestée dans l'ordre historique. La sainteté et la perfection de l'Église sont réelles, mais elles appartiennent à l'ordre eschatologique et sotériologique, non à l'ordre institutionnel. Identifier cette perfection à une continuité organisationnelle visible revient à confondre ce que l'Église est en Christ avec ce que ses expressions humaines et historiques peuvent manifester.

C'est précisément ici que l'analogie avec Israël atteint sa limite. Dieu a effectivement préservé le peuple juif à travers l'histoire, mais comme un peuple ethnique et historique, souvent infidèle, parfois rebelle, fréquemment sous jugement. Israël fut maintenu malgré son infidélité, non en raison de sa conformité morale ou doctrinale, mais en vertu de la fidélité souveraine de Dieu à ses promesses. L'Église du Christ, en revanche, n'est jamais décrite comme une collectivité visible analogue, tolérant l'erreur et l'infidélité tout en demeurant

néanmoins l'épouse pure du Christ. Elle est présentée comme sanctifiée, purifiée et rendue parfaite en lui.

L'Église visible n'est donc jamais, dans l'Écriture, que l'image imparfaite, provisoire et parfois déformée de l'Église véritable, tout comme l'homme est l'image imparfaite de Dieu sans jamais s'identifier à son essence. Confondre l'image et la réalité, c'est transformer l'Église du Christ en une entité comparable à Israël selon la chair et perdre de vue la nature profondément spirituelle, céleste et eschatologique du peuple de la Nouvelle Alliance.

C'est Dieu qui sauve. Il n'a nullement besoin d'une théologie parfaite à chaque époque pour avoir une Église. Là où il y a des élus, il y a une Église, même là où la vérité a été le plus obscurcie. Les époques peuvent rendre presque invisible cette Église invisible, mais elles ne peuvent l'anéantir.

De plus, si Genèse 17 doit être invoqué pour justifier l'application du baptême aux enfants, alors il faut en assumer l'alliance dans son intégralité. Or cette alliance ne se limite pas à un signe appliqué à la descendance ; elle inclut aussi une promesse territoriale explicite : la possession perpétuelle du pays de Canaan. Si l'on affirme une continuité covenantale suffisante pour maintenir le signe appliqué aux enfants, il faut expliquer pourquoi cette même continuité ne s'applique pas à la terre. Le seul moyen de résoudre cette tension est alors de spiritualiser la promesse territoriale, c'est-à-dire de recourir à l'allégorie. Mais une telle démarche n'est pas neutre : elle n'est pas dictée par le texte, elle est imposée par la nécessité de préserver un système.

La difficulté s'aggrave encore lorsque l'on considère l'étendue réelle de la circoncision. Celle-ci ne concernait pas

uniquement les enfants nés dans les familles juives, mais aussi les esclaves, achetés ou nés dans la maison. Ces hommes n'étaient membres du peuple ni par filiation, ni par foi, mais par appartenance domestique.

Si Genèse 17 fonde un principe transférable au baptême, alors il faudrait soutenir que les esclaves des chrétiens - pourtant bien réels dans l'Antiquité comme à l'époque moderne - devaient eux aussi recevoir le signe de l'alliance indépendamment de toute foi personnelle, et être comptés parmi le peuple de Dieu. Or une telle conclusion n'est défendue par aucun pédobaptiste.

Plus encore, lors de la traite négrière moderne, les Églises pédobaptistes ont massivement baptisé les enfants des colons tout en refusant généralement de baptiser leurs esclaves africains, ou en subordonnant leur baptême à une profession de foi préalable. Cette pratique introduit une distinction que Genèse 17 ne connaît pas. Selon l'argument pédobaptiste lui-même, les esclaves faisaient pourtant partie intégrante de la maison covenantale et recevaient le signe indépendamment de toute foi personnelle, au même titre que les enfants.

Cette rupture pratique montre que la continuité invoquée n'est ni intégrale ni normative, mais appliquée de manière sélective. Une alliance dont le principe s'interrompt là où ses implications deviennent socialement ou moralement inconfortables ne repose plus sur l'exégèse, mais sur l'ajustement historique.

Plus encore, Genèse 17 associe le signe de l'alliance à une sanction explicite : celui qui refuse la circoncision doit être retranché du peuple. Si le baptême est véritablement le successeur administratif de la circoncision, alors cette logique

doit être maintenue. Or aucun pédobaptiste n'ose affirmer que les non-baptisés doivent être exclus du peuple de Dieu au sens abrahamique, encore moins retranchés par jugement divin. La continuité est donc affirmée pour le signe, mais abandonnée pour ses conséquences.

Pourquoi alors décider qu'une seule partie de l'alliance serait normative aujourd'hui, tandis que le reste serait spiritualisé, relativisé ou purement ignoré ? Genèse 17 ne se présente pas comme un ensemble fragmentable, dont on pourrait conserver certains éléments tout en neutralisant les autres. Il s'agit d'un tout cohérent. Le prendre partiellement, c'est nécessairement le déformer. Dès lors, l'argument pédobaptiste ne procède pas d'une fidélité au texte, mais d'un tri sélectif imposé par une ecclésiologie préexistante. Ce n'est pas Genèse 17 qui conduit au pédobaptisme ; c'est le pédobaptisme qui contraint Genèse 17 à dire ce qu'il ne dit pas.

L'appel à une distinction entre "substance" et "administration" ne résout rien ici, car l'Écriture ne fournit aucun critère textuel permettant d'isoler le signe de l'alliance abrahamique de l'ensemble des réalités auxquelles il est explicitement lié. Cette distinction n'est pas tirée du texte ; elle lui est imposée afin de préserver une continuité théologique que le texte, pris dans sa totalité, ne permet pas.

Nous pourrions également traiter de l'argument invoqué par Jean Calvin et repris sans grande originalité par ses successeurs, fondé sur le passage où Jésus déclare : « Laissez venir à moi les petits enfants ». Calvin écrit notamment :

« Le Christ ordonne que les petits enfants soient amenés à lui ; or, puisqu'il ne les admet pas en vain, mais leur confère réellement la grâce du salut, il s'ensuit qu'ils doivent être

reçus dans l'Église par le signe du baptême. »
(Jean Calvin, Institution de la religion chrétienne, IV, 16, 7)

Il est presque étonnant de constater qu'un théologien de la stature de Calvin ait cru bon de mobiliser un texte aussi manifestement étranger à la question du baptême pour tenter de fonder une pratique aussi lourde de conséquences ecclésiologiques.

Il est évident qu'il ne part pas du texte pour en tirer une pratique ; il part d'une pratique qu'il présuppose, puis force le texte à la soutenir. Le raisonnement est le suivant : Jésus bénit les enfants, donc ils reçoivent une grâce salvatrice, donc ils doivent recevoir le signe de cette grâce, donc ils doivent être baptisés. Or à aucun moment le texte biblique n'autorise un tel enchaînement.

Le passage en question (Matthieu 19:13–15 ; Marc 10:13–16 ; Luc 18:15–17) ne mentionne ni baptême, ni alliance, ni Église, ni rite, ni signe sacramentel. Jésus n'y commande rien, n'institue rien et ne délègue aucune pratique ecclésiale. Il accueille les enfants, les bénit, et s'en sert comme illustration de l'attitude requise pour entrer dans le royaume. Les enfants ne sont pas présentés comme des membres de l'alliance, mais comme des exemples d'humilité, de dépendance et de réceptivité.

Dès lors, tirer de ce texte une prescription sacramentelle revient à franchir un pas que le texte lui-même refuse. Car si l'on érige en norme ecclésiale tout ce qui est donné comme illustration morale ou spirituelle, il faudrait alors, avec la même logique, instituer des pratiques entières à partir de simples analogies. Or le Nouveau Testament lui-même use fréquemment d'images - la douceur de la colombe ou la

prudence du serpent - sans jamais suggérer qu'elles doivent donner lieu à des rites. Confondre illustration et institution, c'est précisément perdre de vue la nature même du discours de Jésus dans ce passage.

Plus encore, le texte ne dit pas que le royaume appartient aux enfants en tant qu'enfants, mais qu'il appartient à ceux qui leur ressemblent. Jésus ne déclare pas : « Le royaume est aux enfants », mais : « Le royaume est à ceux qui sont comme eux ». La distinction est décisive. Le passage définit une disposition spirituelle, non une appartenance covenantale fondée sur l'âge ou la naissance.

L'incohérence herméneutique apparaît lorsque ce texte est mobilisé pour soutenir le pédobaptisme. Les mêmes théologiens - Calvin en tête, suivis par une large part de la tradition réformée - neutralisent sans difficulté d'autres paroles explicites de Jésus en invoquant leur appartenance à l'« économie pré-croix ». Ainsi, lorsque Jésus déclare à la femme cananéenne : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », cette parole est immédiatement reconnue comme non normative pour l'Église postérieure à la croix.

Autrement dit, lorsqu'un texte ne cadre pas avec leur ecclésiologie, il est relégué au rang de parole circonstancielle, limitée à une phase transitoire de l'histoire du salut. Mais lorsque ce même cadre pré-croix peut être exploité pour soutenir le baptême des enfants, toute prudence herméneutique disparaît. Une scène d'accueil physique et pédagogique est alors réinterprétée comme si elle contenait, de manière implicite, une institution ecclésiale post-croix. Ce deux poids, deux mesures révèle que le critère n'est pas l'exégèse, mais la survie du système. Le texte n'est plus l'autorité souveraine ; il

devient une réserve d'illustrations mobilisées ou neutralisées selon les besoins doctrinaux du moment.

Il faut alors poser la question de front : si Jésus bénissant des enfants suffit à justifier leur baptême, pourquoi Jésus bénissant des malades ne suffirait-il pas à justifier un sacrement de la guérison ? Pourquoi Jésus mangeant avec des pécheurs ne suffirait-il pas à justifier leur admission automatique à la table du Seigneur ? Pourquoi Jésus touchant des lépreux ne deviendrait-il pas un fondement rituel ? La réponse est évidente : parce que l'Écriture n'institue pas ces pratiques. Et exactement pour la même raison, elle n'institue pas le baptême des enfants.

Plus encore, si l'argument de Calvin était valide, alors il serait impossible de le limiter aux enfants. Car le même Christ déclare : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés ». Faut-il en conclure que tout homme ainsi appelé doit recevoir un sacrement indépendamment de la foi, de la repentance et de la confession ?

L'erreur de Calvin est donc structurelle : il confond l'accueil gracieux du Christ avec l'administration d'un signe d'alliance. Il transforme une bénédiction souveraine en justification institutionnelle. Or l'Église n'a jamais reçu mission de distribuer des sacrements là où le Christ n'a donné qu'un appel et une bénédiction.

Et que dire de l'argument de Benjamin B. Warfield, qui suit la même lignée :

« Les Écritures n'enseignent pas que l'Église visible est composée de personnes régénérées ; la parabole de l'ivraie, par exemple, affirme le contraire, bien qu'elle présente cette

Église comme la communauté de ceux qui sont présumés régénérés. »

Il est difficile de comprendre comment lui, comme beaucoup d'autres avant et après lui, ont pu affirmer avec autant d'assurance que cette parabole décrit l'Église. Dans l'explication même de la parabole, le Christ déclare pourtant explicitement : « le champ, c'est le monde » (Mt 13:38). Le texte ne parle donc pas d'une Église mêlée de croyants et d'incrédules, mais de la coexistence, dans le monde, des fils du royaume et des fils du malin jusqu'au jugement final. Lire l'Église dans cette parabole revient ainsi à introduire dans le texte ce que l'explication du Seigneur lui-même exclut. Ce type d'argument, comme ceux avancés par Jean Calvin ou Benjamin B. Warfield, devrait au moins nous conduire à un certain questionnement. Car lorsque l'on doit recourir à de tels détours pour soutenir une doctrine, il devient légitime de se demander si ce n'est pas précisément cette doctrine qui mérite d'être réexaminée.

Les mauvaises raisons d'être pédobaptiste

Dans un article intitulé « 10 bonnes raisons d'être pédobaptiste », publié sur le site « Par la foi » un frère avance ses arguments en faveur de de cette doctrine. A l'origine ce chapitre ne faisait pas partie de ce manuscrit mais puisqu'il est aussi important de laisser la parole aux défenseurs de cette doctrine, voici quelques-uns des arguments utilisés par Maxime Georgel. J'ai volontairement mis de coté certains points qui ont déjà été traiter plus tôt dans cet ouvrage pour ne traiter que les autres.

1. Car les apôtres ont baptisé des familles entières.

« Nous constatons dans les Actes (10:48, 16:15, 16:32-34, 18:8) que de nombreuses familles sont baptisées. Ce qui est plus intéressant, c'est de constater que toutes les familles présentes en Actes sont baptisées et que tous les baptêmes de païens sont des baptêmes de famille. La majorité des baptêmes sont des baptêmes de famille. Je pense que Luc ne fait pas l'œuvre d'un journaliste qui veut simplement "faire du sensationnel". Il veut communiquer un message théologique : Et si Dieu était enfin en train d'accomplir sa grande promesse faite à Abraham de bénir toutes les familles de la terre en lui (Gen 12:3) ? N'est-ce pas précisément ce que le Messie est venu accomplir (Luc 1:55, 68-73) ?
Autrement dit, le débat autour du fait qu'il y ait eu ou non des enfants dans ces familles passe à côté du cœur du problème : un baptiste dira qu'il n'y en avait pas (et c'est peu probable), un pédobaptiste dira qu'il y en avait. Par contre, seuls les pédobaptistes peuvent expliquer la direction théologique choisie par Luc.

Cette compréhension familiale de la mission de l'Église que je vois dans l'Écriture me semble absente du modèle baptiste. De quand date le dernier baptême de famille chez les baptistes ? »

Nous sommes ici face à un argument populaire, par exemple, Benjamin B. Warfield l'avance lui aussi dans sa défense du pédobaptisme :

« Les exemples importants sont Actes 16:15, qui déclare que Lydie fut "baptisée, elle et sa maison", Actes 16:33, qui déclare que le geôlier fut "baptisé, lui et tous les siens", ainsi que 1 Corinthiens 1:16 : "J'ai aussi baptisé la maison de Stéphanas". À première vue, la mention répétée de baptêmes de maisons, sans autre précision, semblerait impliquer le baptême des enfants qui y appartenaient. On peut répondre qu'il n'est pas certain qu'il y ait eu des enfants dans ces maisons — ce qui est vrai — mais cela ne suffit pas à dissiper le soupçon qu'il ait pu y en avoir. »

Tout d'abord, la plupart des théologiens baptistes n'ont aucun besoin d'affirmer qu'il n'y avait pas d'enfants dans ces maisons. Il est parfaitement possible - et même probable - que des enfants aient été présents. La question n'est pas la présence d'enfants, mais leur baptême. Le texte ne dit jamais que des nourrissons furent baptisés. Il dit que des « maisons » furent baptisées. Or, comme nous l'avons vu, une maison, dans le monde antique, désigne un ensemble domestique, non une catégorie d'âge. Nous avons déjà traiter de cet argument et du fait que Paul lui-même peux exclure les enfants de cette sphère.

Le point décisif est ailleurs, dans chaque récit mentionné, la foi est explicitement associée aux personnes baptisées. Dans le cas du geôlier (Actes 16), il est dit que Paul « annonça la

parole du Seigneur à lui et à tous ceux qui étaient dans sa maison ». Puis le texte précise qu'il « se réjouit avec toute sa maison d'avoir cru en Dieu ». Le schéma narratif est clair : proclamation - réception - foi - baptême - joie. Le texte insiste sur la foi partagée. Introduire ici des nourrissons incapables d'entendre, de croire et de se réjouir ne repose sur aucune donnée textuelle ; cela nécessite une inférence non explicitement formulée dans le texte.

Même constat pour Actes 18:8 : il est dit que Crispus « crut au Seigneur avec toute sa maison ». La maison est décrite comme croyante. Le baptême suit cette mention de foi. Là encore, la logique est confessionnelle, non généalogique.

Vient ensuite l'affirmation selon laquelle Luc voudrait transmettre un message théologique abrahamique, celui de la bénédiction des familles. Certes, Luc a une théologie. Mais il ne la communique jamais par allusion sacramentelle implicite là où il traite explicitement des questions d'alliance ailleurs. Lorsque la circoncision est débattue en Actes 15, jamais il n'est suggéré que le baptême remplace la circoncision infantile. Lorsque Paul est accusé d'enseigner l'abandon de la circoncision des enfants (Actes 21), il n'est jamais répondu qu'un nouveau signe leur est désormais appliqué. Si la substitution rituelle avait existé, ces contextes étaient précisément ceux où elle aurait dû apparaître.

Quant à l'idée que seuls les pédobaptistes pourraient expliquer la direction théologique de Luc, elle suppose précisément ce qu'elle prétend démontrer. Elle affirme que la mention répétée de maisons baptisées doit nécessairement renvoyer à l'accomplissement de la promesse abrahamique, comprise comme continuité rituelle. Or c'est une conclusion importée dans le texte, non une donnée qui en découle.

Un baptiste peut parfaitement reconnaître que l'Évangile atteint des familles entières sans conclure à un principe sacramentel automatique. L'accomplissement de Genèse 12 ne consiste pas dans la reproduction d'un signe appliqué indépendamment de la foi, mais dans l'extension universelle de la promesse aux nations. La bénédiction des familles n'est pas la perpétuation d'un marqueur généalogique, mais la proclamation du salut qui traverse les structures familiales par la foi. Dans Actes, les maisons sont touchées parce que l'Évangile transforme les foyers, non parce qu'un statut d'alliance est mécaniquement transmis. Et d'ailleurs, cet argument omet un élément décisif : Jésus-Christ lui-même déclare explicitement ne pas être venu apporter la paix, mais la division au sein même des maisons (cf. Évangile selon Matthieu 10:34–36 ; Évangile selon Luc 12:51–53). Où se trouve alors l'accomplissement invoqué par cette lecture ? Certainement pas dans une homogénéité familiale produite automatiquement par l'alliance.

Bien au contraire, loin de confirmer une continuité uniforme au sein des foyers, Christ annonce que sa venue intensifiera les divisions jusque dans les relations les plus proches. La famille, loin d'être un canal garanti de transmission, devient un lieu de séparation en fonction de la réponse individuelle à l'Évangile. l'Évangile n'unifie pas mécaniquement les structures familiales, il les traverse et les éprouve. Il unit là où la foi est présente, mais il divise là où elle est rejetée. Toute lecture qui absolutise l'unité des maisons comme accomplissement de la promesse abrahamique se trouve donc en tension directe avec les paroles mêmes de Jésus.

L'argument rhétorique final : « De quand date le dernier baptême de famille chez les baptistes ? » est également fragile, car il repose sur un présupposé herméneutique contestable, il

suppose que la fréquence observée dans le livre des Actes doit être normative et reproductible à l'identique dans toutes les époques de l'Église.

Or un tel raisonnement ne tient pas, car il confond description historique et prescription doctrinale. Le livre des Actes relate la phase fondatrice et exceptionnelle de l'expansion apostolique, marquée par des interventions extraordinaires destinées à authentifier l'Évangile et à établir l'autorité des apôtres. Si l'on érige la simple fréquence narrative en norme universelle, il faudrait alors appliquer ce principe de manière cohérente à l'ensemble des phénomènes décrits dans ce même livre.

Devons-nous aussi demander : où sont aujourd'hui les langues comme en Actes 2 ? Où sont les ombres qui guérissent comme celle de Pierre ? Combien d'hommes, comme le geôlier de Philippes, font face à un tremblement de terre surnaturel avant de croire ? À quand remonte la dernière fois où, comme dans le cas de Corneille, une assemblée entière fut convertie simultanément par une prédication et se mit à parler en langues ?

Personne ne soutient que l'absence de tels phénomènes aujourd'hui prouve une infidélité de l'Église contemporaine, Nous reconnaissons spontanément que les Actes contiennent des événements historiques particuliers, liés à un moment unique de l'histoire du salut, et non des modèles normatifs à reproduire en tout temps.

Le raisonnement utilisé pour les baptêmes de maisons souffre donc d'une incohérence méthodologique. Il traite comme normative une simple fréquence narrative, alors même que ce principe n'est appliqué à aucun autre élément du livre des

Actes. Ce n'est pas la fréquence d'un événement qui établit une doctrine, mais un commandement explicite ou un enseignement apostolique clair.

Or, précisément, il n'existe nulle part dans le Nouveau Testament un commandement d'appliquer le baptême aux enfants sur la base de la structure familiale. Les récits de baptêmes domestiques démontrent seulement que l'Évangile peut transformer des foyers entiers lorsqu'il y est reçu avec foi. Ils ne démontrent pas l'existence d'un mécanisme sacramentel automatique fondé sur la filiation.

Si l'on adopte ce critère, il faudrait conclure que toute divergence quantitative ou circonstancielle par rapport aux Actes constitue une infidélité. Or personne ne soutient sérieusement que Dieu agit en tout temps selon les mêmes modalités extraordinaires que dans la phase fondatrice de l'Église apostolique.

2. Car rien ne nous dit que les enfants sont sortis du peuple de Dieu

En ce qui concerne le deuxième point, celui-ci a déjà été traité ailleurs. Nous nous attarderons donc sur la seconde partie, qui est non seulement fragile mais profondément problématique.

L'auteur écrit :

« Enfin, quand la Nouvelle Alliance est venue, il considère encore les enfants comme membres de son Église (Act 2:39 ; 1 Cor 7:14 ; Eph 6:1 cf. Eph 1:1 ; etc.) et Jésus nous dit que le royaume de Dieu est pour eux (Mat 19:14 ; Luc 18:16 ; Mc 10:14). L'expérience confirme cela, bien souvent Dieu fait naître ses élus dans des familles croyantes. »

La première difficulté est herméneutique. Aucun des textes cités n'affirme explicitement que les enfants sont membres de l'Église au sens covenantal que suppose le pédobaptisme. Actes 2:39 parle d'une promesse « pour vous et pour vos enfants », mais ajoute immédiatement « pour tous ceux que le Seigneur notre Dieu appellera ». L'accent n'est pas sur la filiation biologique mais sur l'appel souverain, comme nous l'avons déjà vu. 1 Corinthiens 7:14 parle d'enfants « saints », mais dans un contexte matrimonial, non ecclésiologique, et dans un cadre de pureté relationnelle, non de régénération. Éphésiens 6:1 s'adresse à des enfants capables d'obéir « dans le Seigneur », ce qui suppose une compréhension morale et spirituelle, non un statut automatique. Quant aux paroles de Jésus en Matthieu 19, elles ne parlent ni d'alliance ni de rite, mais d'attitude requise pour entrer dans le royaume.

Ces textes ont déjà reçu une réponse et aucun ne contient l'élément central du pédobaptisme : un principe sacramentel transmissible indépendamment de la foi personnelle. Mais le problème le plus grave ne réside pas là. Il réside dans l'affirmation suivante :

« L'expérience confirme cela, bien souvent Dieu fait naître ses élus dans des familles croyantes. »

Une telle affirmation soulève une difficulté théologique majeure. Elle prétend établir une norme à partir d'une impression empirique. Mais sur quelle base repose une telle généralisation ? Quelle donnée permet d'affirmer que les élus naissent « bien souvent » dans des familles chrétiennes ? L'auteur a-t-il accès au livre de vie ? Peut-il connaître avec certitude l'état final des âmes ? L'élection divine, en tant que décret éternel et caché, échappe précisément à toute observation directe ; la convertir en constat sociologique

relève donc d'une confusion méthodologique, sinon d'une réelle témérité théologique.

Si l'on entend plutôt dire que la majorité des professants — c'est-à-dire les seuls cas accessibles à notre observation — proviennent de familles chrétiennes, alors l'affirmation devient plus défendable. Mais elle perd du même coup toute portée probante pour l'argument avancé. Car parmi ces professants se trouvent un grand nombre d'individus qui ne manifestent aucun signe d'une foi vivante, mais seulement l'adhésion extérieure à une religion héritée. Et ceux-là ne sauraient être qualifiés d'« élus », sinon dans un sens purement humain et illusoire, en ce qu'ils se sont, pour ainsi dire, eux-mêmes reconnus comme tels, sans que leur vie en porte les marques.

Ensuite, cette affirmation introduit implicitement une hiérarchie des probabilités de salut. Si Dieu fait « bien souvent » naître ses élus dans des familles croyantes, alors il existerait une corrélation privilégiée entre lignée chrétienne et élection. Cela ne revient peut-être pas à enseigner un salut par les parents, mais cela installe une logique de favoritisme providentiel. Or l'Écriture affirme explicitement que « Dieu ne fait point acception de personnes » (Actes 10:34 ; Romains 2:11). L'élection n'est liée ni à la chair, ni au sang, ni à la volonté de l'homme, mais à la volonté souveraine de Dieu (Jean 1:13).

L'Écriture elle-même contredit cette lecture probabiliste. Les fils d'Abraham selon la chair ne furent pas automatiquement héritiers de la promesse. Ismaël fut exclu. Ésaü fut rejeté. Les fils d'Héli furent jugés. Les enfants de Samuel ne marchèrent pas dans ses voies. À l'inverse, Rahab, Ruth, le centurion romain, l'eunuque éthiopien ou le geôlier de Philippes

n’étaient pas issus de lignées croyantes. L’élection divine traverse les familles, elle ne s’y limite pas.

Enfin, même si l’on admettait que de nombreux croyants naissent dans des foyers chrétiens, cela ne démontrerait absolument rien quant à un principe sacramentel. Que Dieu bénisse l’éducation chrétienne ne signifie pas qu’il ait institué un mécanisme covenantal automatique. L’influence familiale relève de la providence, non d’un transfert rituel d’alliance. Transformer une observation pastorale en fondement doctrinal est méthodologiquement intenable. L’Écriture fonde les doctrines sur des commandements et des enseignements explicites, non sur des impressions statistiques.

Cet argument ne prouve ni l’appartenance covenantale des enfants, ni la légitimité d’un baptême sans foi. Il révèle plutôt une confusion entre providence et alliance, entre influence familiale et élection, entre observation empirique et décret divin.

Et surtout, Cela semble supposer un accès à des réalités que l’Écriture réserve à Dieu seul : le nombre et l’identité de ses élus. Or ce terrain appartient exclusivement au Seigneur.

3. Car je veux élever mes enfants comme chrétiens et non comme païens à convertir.

« La Bible nous dit d’élever nos enfants “dans le Seigneur” (Éph 6:4 ; Col 3:20-21). Cela ne veut pas dire qu’il faut les élever pour qu’ils aient une bonne réputation d’enfants bien élevés. Cela veut dire qu’ils sont dans une relation privilégiée avec le Seigneur. D’ailleurs, Paul donne même aux enfants une promesse tirée de l’alliance mosaïque (Éph 6:3), il les considère comme membres de l’alliance.

Réfléchissons à cela : va-t-on dire à son enfant qu'il doit pardonner son frère car c'est bien ou qu'il doit le pardonner "comme Dieu l'a pardonné en Christ" (Col 3:13) ? Peut-on prier avec nos enfants "Notre Père…" ? Si Dieu est leur Père, ne sont-ils pas ses enfants ? »

Tout d'abord, l'expression « élever dans le Seigneur » ne définit pas un statut d'alliance, mais une sphère d'éducation. Paul ne dit pas que les enfants sont déjà unis à Christ, régénérés ou membres de la Nouvelle Alliance au sens de Jérémie 31 ; il dit que les pères doivent les élever sous l'autorité du Seigneur, c'est-à-dire selon ses commandements, dans la discipline et l'instruction chrétiennes. Il s'agit d'un cadre normatif, non d'une déclaration sotériologique. Élever un enfant "dans le Seigneur" ne signifie pas qu'il est déjà "en Christ" au sens paulinien de l'union salvifique. Confondre ces deux expressions revient encore une fois à faire dire au texte ce qu'il ne dit pas.

Ensuite, le fait que Paul cite le cinquième commandement en Éphésiens 6:3 ne recrée pas l'alliance mosaïque. Paul cite fréquemment la Loi pour en extraire une norme morale valable, sans replacer ses lecteurs sous l'économie mosaïque. Lorsqu'il cite Lévitique ou Deutéronome ailleurs, personne ne prétend que ses auditeurs sont pour autant réintégrés dans l'alliance nationale d'Israël. Il en va de même ici. Utiliser une promesse issue du Décalogue ne signifie pas que les enfants d'Éphèse sont membres d'une alliance covenantale au sens pédobaptiste ; cela signifie que le principe moral demeure pertinent. Si chaque citation de la Loi impliquait une appartenance à l'alliance mosaïque, les païens convertis deviendraient Israël selon la chair, ce que Paul nie explicitement. Et d'ailleurs ce passage démontre que les enfants dont il est questions ne sont pas des enfants de bas âge,

incapable de comprendre de comprendre le principe du commandement. Ce passage est vraisemblablement adresser à des enfants d'un âge suffisamment avancer pour manifester une foi réelle.

Quant à l'argument tiré de Colossiens 3:13, exprimer ainsi : va-t-on dire à son enfant qu'il doit pardonner son frère car c'est bien ou qu'il doit le pardonner "comme Dieu l'a pardonné en Christ" (Col 3:13) ?

La réponse est simple, ne leur disons pas un tel mensonge puisque la Bible ne le dit pas. Colossiens 3:13 ne peut pas être utilisé pour soutenir une appartenance covenantale automatique des enfants sans produire une contradiction théologique majeure. Paul ne parle pas ici à une assemblée définie sociologiquement, mais à des personnes qu'il décrit comme « ressuscitées avec Christ », « mortes », « dont la vie est cachée avec Christ en Dieu », « élues de Dieu, saintes et bien-aimées ». L'exhortation à pardonner « comme Christ vous a pardonné » est fondée sur une réalité accomplie : le pardon effectif en Christ. Le texte ne dit pas : "Comportez-vous comme si vous étiez pardonnés." Il dit : "Comme Christ vous a pardonné." Le pardon est présupposé comme une réalité actuelle, non comme une possibilité future.

Si l'on applique cela indistinctement aux enfants au simple motif qu'ils sont mentionnés plus loin dans le code domestique, deux options seulement sont possibles : Soit ces enfants sont réellement inclus dans cette description - donc régénérés, pardonnés, unis à Christ. Soit ils ne le sont pas - et alors Colossiens 3 ne peut en aucun cas servir de preuve qu'ils sont membres de l'alliance au même titre que les croyants.

Or la théologie pédobaptiste elle-même refuse d'affirmer que tous les enfants baptisés sont régénérés. Elle parle d'appartenance externe, d'alliance visible, de privilège objectif. Mais Colossiens 3 ne parle pas d'une appartenance externe. Il parle d'une réalité intérieure, sotériologique, définitive. Loin de moi la pensée de donner des leçons parentales, mais il serait légitime de s'interroger sur ce que nous enseignons à nos enfants. Si l'on en vient à leur dire que leurs péchés sont pardonnés alors qu'ils n'ont peut-être aucune compréhension de ce qu'est une foi vivante, que risquent-ils d'en conclure, sinon qu'ils sont déjà chrétiens par statut ? Ne risquons-nous pas alors de retomber dans la même logique que celle que l'on observe dans le catholicisme, où une grande partie des adultes se considèrent chrétiens simplement parce qu'ils ont été baptisés dans leur enfance, indépendamment d'une conversion personnelle réelle ?

On ne peut donc pas utiliser ce passage pour soutenir une ecclésiologie mixte sans en vider le contenu théologique. En réalité, la structure du chapitre est déterminante : Paul établit d'abord l'identité salvifique des destinataires, puis seulement il décline les implications pratiques dans les relations familiales. Les exhortations aux « enfants » en 3:20 ne redéfinissent pas rétroactivement l'identité des « élus pardonnés » décrite plus haut. Elles s'inscrivent dans un cadre déjà établi. Faire de Colossiens 3 une preuve que les enfants biologiques sont membres de la Nouvelle Alliance revient soit à affirmer leur régénération - ce que les pédobaptistes ne soutiennent pas - soit à transformer un texte sotériologique en simple rhétorique ecclésiale - ce qui affaiblit gravement son autorité doctrinale.

Pour terminer sur l'argument fondé sur le « Notre Père », cet argument est trompeur, car il transforme une question pratique

(« peut-on prier avec eux ? ») en preuve doctrinale (« donc ils sont dans l'alliance »). Il repose sur une chaîne d'inférences qui échoue à chaque maillon.

Premièrement, l'Écriture ne commande nulle part d'enseigner aux enfants non croyants à réciter le « Notre Père », ni ne présente cela comme une norme d'église ou de maison. Jésus donne cette prière à ses disciples (Mat 6 ; Luc 11). Le contexte n'est pas celui d'une formule liturgique destinée à établir le statut spirituel des enfants, mais d'un modèle de prière pour ceux qui suivent Christ. Ainsi, même si un parent choisit d'enseigner cette prière à son enfant, cette pratique ne peut pas être rétroactivement convertie en argument doctrinal : l'Écriture ne l'érige pas en signe d'appartenance.

Deuxièmement, l'argument confond prononcer un langage et posséder une réalité spirituelle. On peut apprendre à dire « Père » sans que Dieu soit réellement notre Père au sens salvifique. L'Écriture distingue précisément la confession des lèvres et l'état du cœur. Jésus condamne ceux qui honorent Dieu des lèvres alors que leur cœur est éloigné (Mat 15:8). Il met aussi en garde contre les « vaines répétitions » (Mat 6:7), c'est-à-dire l'idée qu'une formule, parce qu'elle est répétée, produirait un effet spirituel. Or l'argument pédobaptiste présuppose exactement ce mécanisme : la prière dite prouverait une filiation réelle. Cela revient à attribuer au langage une efficacité qu'il n'a pas en lui-même.

Troisièmement, appeler Dieu « Père » n'est pas présenté dans le Nouveau Testament comme un titre général accessible par naissance, mais comme le fruit de l'adoption en Christ. La filiation au sens strict est liée à l'union au Christ et à l'œuvre de l'Esprit : « vous avez reçu un Esprit d'adoption, par lequel nous crions : Abba, Père » (Rom 8:15) ; « parce que vous êtes

fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba, Père » (Gal 4:6). Cette paternité-là n'est pas une proximité sociologique avec le christianisme, ni une appartenance familiale, mais une réalité intérieure. En faire une conséquence automatique de la naissance dans un foyer croyant revient à nier la structure même de la filiation néotestamentaire.

Quatrièmement, si l'argument était valide, il prouverait trop - et c'est ainsi qu'on voit qu'il est faux. Car n'importe quelle communauté pourrait se déclarer « peuple de Dieu » en faisant réciter « Notre Père » à ses enfants. Les catholiques l'ont fait pendant des siècles ; les cultes formalistes le font ; des hypocrites le font. Or le pédobaptiste ne veut pas tirer cette conclusion. Donc son critère ne distingue rien. Un argument qui ne peut pas discriminer le vrai du faux n'a aucune valeur probante pour établir un statut covenantal.

Cinquièmement, l'argument revient, en pratique, à attribuer aux enfants une relation salvifique sans foi, puis à utiliser cette relation supposée pour justifier le signe sacramentel. C'est circulaire : *Dieu est leur Père → ils sont ses enfants → ils peuvent dire "Notre Père" → donc ils sont dans l'alliance → donc ils doivent recevoir le signe.* Mais le point décisif - *Dieu est leur Père au sens d'adoption* - n'est jamais démontré. Il est simplement postulé. Or c'est précisément ce que le débat conteste. On ne peut pas prouver une doctrine en la supposant.

Sixièmement, l'argument heurte directement le principe biblique selon lequel la prière acceptable procède de la foi. Sans entrer dans une caricature (« aucun enfant ne peut prier »), l'Écriture est constante : Dieu ne se laisse pas "actionner" par un rite verbal. Une prière peut être vraie si elle jaillit d'un cœur qui cherche Dieu ; mais faire d'une prière apprise un

indicateur d'alliance est une perversion. La Bible condamne l'idée qu'un acte religieux, séparé de la foi, serait en lui-même un signe de faveur divine. Le pédobaptisme, ici, réintroduit exactement cette logique.

Enfin, la conclusion est simple : même si des parents prient avec leurs enfants - ce qui est bon et légitime - cela ne démontre rien quant à l'appartenance des enfants à la Nouvelle Alliance au sens de Jérémie 31 / Hébreux 8. Cela démontre seulement une exposition à l'Évangile, une responsabilité éducative, et une proximité providencielle. Proximité n'est pas union. Éducation n'est pas adoption. Formule apprise n'est pas filiation.

Donc l'argument du « Notre Père » échoue sur trois plans à la fois : il n'a pas de fondement textuel comme norme, il confond signe verbal et réalité spirituelle, et il repose sur une prémisse (l'adoption) que le Nouveau Testament lie à la foi, non à la généalogie. Autrement dit : il s'agit davantage d'une intuition pastorale que d'un fondement textuel explicite.

4. Car Dieu sauve la famille qu'il a créée

« Dieu est le Créateur de la famille. Pourquoi a-t-il si souvent inclus les enfants dans ses promesses ? Pourquoi, lorsque Adam pèche, sa descendance est-elle coupable ? Pourquoi n'a-t-il tout simplement pas fait alliance avec Abraham, David et Noé sans mentionner leur descendance ? Pour une raison très simple : Dieu est en train de sauver ce qu'il a créé. Puisqu'il a créé la famille, il s'adresse aux hommes selon les structures qu'il a lui-même établies et ce même si le diable et le péché veulent les détruire (ils ne le peuvent). Dieu a donc choisi, pour sauver sa création, de l'utiliser. C'est pourquoi il utilise très souvent la famille pour mener une personne à la

foi. C'est ce principe encore qui est rendu palpable par les signes d'alliance que Dieu a donnés et qu'il nous demande d'appliquer à notre descendance. »

L'argument avancé ici repose sur une vision fortement structurée de la solidarité familiale dans le plan de Dieu : puisque Dieu a créé la famille, il utiliserait la famille comme canal ordinaire de salut, et les signes d'alliance viendraient confirmer cette continuité structurelle. Autrement dit, parce que la famille est une réalité créationnelle, elle deviendrait également une unité covenantale normative dans l'économie du salut.

Mais cet argument repose sur une distinction insuffisamment maintenue entre trois catégories que l'Écriture distingue soigneusement : la création, la providence, et la rédemption. Oui, Dieu est le Créateur de la famille. Oui, il agit souvent à travers des lignées. Oui, sous l'Ancienne Alliance, la descendance biologique était intégrée à une administration nationale et typologique. Mais aucune de ces vérités ne prouve que la structure familiale, en tant que telle, devienne un canal normatif d'appartenance à la Nouvelle Alliance. La famille est une réalité de création ; l'alliance nouvelle est une réalité de régénération.

L'argument invoque Adam comme représentant fédéral. Mais c'est précisément ici que la tension apparaît. Si l'on adopte la théologie réformée classique, alors tous les hommes naissent déjà coupables en Adam, non en vertu d'un choix personnel initial, mais en vertu d'une solidarité représentative. Cela signifie que l'appartenance familiale, loin d'être un privilège salvifique, est d'abord le vecteur de la condamnation. L'enfant n'entre pas dans le monde comme neutre ; il entre comme pécheur en Adam.

Or si la solidarité familiale sert à expliquer la transmission de la culpabilité, peut-elle servir à expliquer la transmission de la grâce ? La théologie réformée elle-même répond négativement. La culpabilité est imputée en Adam par décret souverain ; mais la grâce n'est jamais transmise biologiquement. Elle est accordée individuellement, par élection, par régénération, par l'Esprit.

Ainsi, l'argument familial devient incohérent dans son propre système. On affirme d'un côté que l'élection est strictement individuelle, éternelle et inconditionnelle ; et de l'autre, on suggère que la structure familiale constitue un canal privilégié d'intégration à l'alliance. Mais si l'élection est individuelle, alors la famille ne peut être qu'un contexte providentiel, non un principe covenantal.

Dire que Dieu « utilise la famille pour mener une personne à la foi » est parfaitement acceptable. Mais cela relève de la providence, non de l'alliance. Dieu utilise aussi des amis, des étrangers, des persécutions, des livres, des prédications publiques. L'usage providentiel ne fonde pas un droit sacramentel.

L'argument devient encore plus fragile lorsqu'il affirme que Dieu « a choisi, pour sauver sa création, d'utiliser la famille ». Cette phrase est ambiguë. Car dans la théologie réformée stricte, Dieu ne sauve pas la structure familiale en tant que telle. Il sauve des individus élus issus de familles diverses, parfois croyantes, parfois païennes. De nombreux élus naissent dans des familles impies ; de nombreux enfants de croyants ne croient jamais. L'histoire biblique elle-même en est la démonstration constante. Si la famille était une unité salvifique au sens covenantal fort, alors l'histoire d'Israël elle-même serait incompréhensible : fils rebelles, générations apostates,

rois impies issus de lignées pieuses. La descendance n'a jamais garanti la fidélité, même sous l'Ancienne Alliance.

Or la Nouvelle Alliance est définie explicitement comme supérieure précisément parce qu'elle ne reproduit pas ce modèle mixte. Jérémie 31 ne dit pas : « Je continuerai à inclure leurs enfants comme avant. » Il dit : « Ils me connaîtront tous. » La différence n'est pas quantitative mais qualitative.

Si l'on maintient que Dieu applique encore un signe d'alliance aux enfants indépendamment de leur foi personnelle, alors on réintroduit exactement le principe que Jérémie annonce comme dépassé : une administration incluant des membres non régénérés.

Enfin, il faut souligner une conséquence théologique implicite que l'argument familial tente d'éviter. Si l'on affirme que Dieu inclut les enfants dans l'alliance parce qu'il agit à travers la famille, alors il faut expliquer pourquoi tous les enfants de croyants ne sont pas sauvés. Si l'on répond que l'élection reste individuelle, alors la famille cesse d'être un principe salvifique et redevient simplement un contexte historique.

Autrement dit, l'argument familial oscille entre deux pôles sans pouvoir les réconcilier :
– soit la famille transmet réellement un statut d'alliance, et alors il faut expliquer pourquoi ce statut ne coïncide pas avec le salut ;
– soit elle ne transmet pas un statut salvifique réel, et alors le signe appliqué aux enfants devient un symbole d'une réalité qu'ils ne possèdent pas.

Dans les deux cas, le système laisse subsister des incohérences. Il est parfaitement biblique d'affirmer que Dieu aime la famille, qu'il bénit des générations, qu'il agit dans les

lignées, et qu'il ordonne aux parents d'instruire leurs enfants. Mais rien de cela n'équivaut à dire que la Nouvelle Alliance fonctionne selon un principe généalogique.

La famille est créationnelle. L'élection est personnelle. La régénération est individuelle. La foi est consciente. Le baptême est lié à cette foi. Confondre ces catégories, c'est faire de la structure naturelle un vecteur sacramentel. Or la Nouvelle Alliance, telle que définie par l'Écriture, ne repose plus sur la naissance mais sur la nouvelle naissance.

5. Car le pédobaptême est pratiqué depuis le début de l'histoire de l'Église, ce qui rend probable son origine apostolique

« Polycarpe, disciple de Jean, alors qu'il est exécuté dans ses vieilles années, à environ 86 ans, dit « j'ai été chrétien depuis 86 ans » à son exécuteur. Il a certainement été baptisé très tôt pour pouvoir dire cela. Justin Martyr établit un parallèle entre baptême et circoncision dans son Dialogue avec le juif Tryphon. Cyprien et un concile de 36 anciens réunis en Afrique du Nord ont rejeté ceux qui faisaient un parallèle si fort avec la circoncision qu'ils voulaient baptiser le 8ème jour. Ils ont déclaré d'un commun accord que dès la naissance le baptême peut être reçu. Autrement dit, ils étaient tous d'accord qu'il fallait baptiser les enfants et ils voyaient tous un parallèle entre baptême et circoncision. Certains poussaient ce parallèle plus loin que la Parole et ont donc été corrigés par ces évêques. Dans son ouvrage principal, Irénée de Lyon, qui a connu Polycarpe, mentionne en passant le baptême des enfants comme quelque chose qui n'est pas débattu chez les chrétiens[1]. Origène témoigne aussi de l'existence du baptême des enfants comme quelque chose d'indiscuté et dit que l'Église a reçu cela des apôtres[2]. Augustin[3](354-430),

Cyprien[4](200-258), Ambroise[5](337-397), Hippolyte[6](170-235) et Chrysostome[7](344-407) témoignent tous à l'unisson de la même réalité. »

Ici, le débat sors de la théologie pour prendre place dans l'Histoire de l'Eglise. Ce n'est pas une mauvaise chose en soi d'accorder de l'importance à l'Histoire comme soutiens à une doctrine solidement établie par l'Ecriture, le problème ici c'est que le baptême des enfants ne dispose pas de cette première base. Mais traitons malgré tout cet argument.

Prenons d'abord l'exemple souvent invoqué de Polycarpe. Dans le *Martyre de Polycarpe* (chapitre 9), la formulation exacte est : « ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη αὐτῷ δουλεύω » - « Cela fait quatre-vingt-six ans que je le sers » (ou « que je suis son serviteur »). Le verbe utilisé est *douleuō*, qui signifie servir comme esclave ou serviteur. Il ne signifie pas « j'ai été baptisé depuis quatre-vingt-six ans », ni même explicitement « je suis chrétien depuis quatre-vingt-six ans » au sens technique d'une date de conversion ou de baptême.

La déclaration porte sur la durée de son service envers le Christ, non sur la date précise de son baptême. Pour transformer cette phrase en preuve du pédobaptême, plusieurs présuppositions non démontrées doivent être introduites. Premièrement, il faut supposer que Polycarpe parle ici du début exact de sa vie chrétienne consciente. Deuxièmement, il faut supposer que cette vie chrétienne consciente commence nécessairement au moment du baptême. Troisièmement, il faut supposer que son baptême eut lieu dans sa toute petite enfance.

Or aucune de ces trois étapes n'est explicitement affirmée dans le texte. Même si l'on supposait que Polycarpe ait environ 86 ans au moment de son martyre (ce qui n'est pas absolument

certain historiquement), cela ne prouve pas qu'il ait été baptisé nourrisson. Il aurait pu être converti jeune enfant, adolescent, ou même adulte. Le texte ne précise rien.

Mais le point décisif est encore plus profond. Si l'on veut faire de cette déclaration un argument solide en faveur du pédobaptême, il faut alors admettre que Polycarpe considérait son service au Christ comme commençant dès son baptême, indépendamment d'une foi consciente ultérieure. Autrement dit, il faudrait admettre que le baptême lui conférait objectivement une relation salvifique dès l'enfance.

Or cette lecture correspond précisément à la théologie sacramentelle des premiers siècles, dans laquelle le baptême était compris comme opérant réellement la régénération et le pardon des péchés. Ainsi, pour que l'argument fonctionne, il faut implicitement accepter une conception du baptême comme instrument effectif de salut - conception que les réformateurs ont justement rejetée. Si l'on refuse la régénération baptismale automatique, alors la déclaration de Polycarpe ne prouve plus rien.

Et d'ailleurs, il est tout à fait possible - et même probable - que la déclaration de Polycarpe relève du registre rhétorique propre aux récits de martyre plutôt que d'une précision chronologique destinée à établir une date de baptême.

Dans la littérature martyriale juive et chrétienne, les confessions devant les autorités suivent souvent un schéma stylisé : elles visent à souligner la fidélité totale du témoin, non à fournir des détails biographiques exacts. L'expression « depuis tant d'années je le sers » fonctionne comme une formule de loyauté absolue, comparable aux déclarations

bibliques telles que « toute ma vie j'ai servi l'Éternel » ou « je ne l'ai jamais renié ».

Le contexte même de la phrase confirme cette fonction. Polycarpe répond à l'ordre de renier Christ en soulignant la constance de sa fidélité : « Depuis quatre-vingt-six ans je le sers, et il ne m'a fait aucun mal ; comment pourrais-je blasphémer mon Roi ? » La durée mentionnée sert donc d'argument moral et rhétorique : elle souligne l'incohérence qu'il y aurait à renier après une vie entière de service. Elle n'est pas introduite comme une donnée biographique visant à établir l'âge de son baptême.

En d'autres termes, l'argument tiré de Polycarpe ne peut fonctionner que dans un cadre théologique où le baptême marque le commencement effectif du service rendu à Christ. Or ce cadre correspond précisément à une conception sacramentelle forte, que le protestantisme réformé lui-même ne partage pas dans sa forme patristique.

Si, au contraire, on adopte une conception du baptême comme simple signe externe, distinct de la foi personnelle, alors la déclaration de Polycarpe ne peut plus servir à établir quoi que ce soit quant à l'âge de son baptême. Elle décrit seulement la durée de sa fidélité au Christ, non les circonstances de son initiation ecclésiale. Ainsi, l'argument repose sur une tension interne : il n'est probant que si l'on adopte une théologie du baptême que ses propres défenseurs n'acceptent pas pleinement. Dans le cas contraire, il ne prouve rien.

Origène témoigne aussi de l'existence du baptême des enfants comme quelque chose d'indiscuté et dit que l'Église a reçu cela des apôtres[2]. Augustin[3](354-430), Cyprien[4](200-258), Ambroise[5](337-397), Hippolyte[6](170-235) et

Chrysostome[7](344-407) témoignent tous à l'unisson de la même réalité.

L'appel aux Pères de l'Église mène là encore au même problème. D'abord, il faut distinguer soigneusement "ancien" et "apostolique". Une pratique peut être très ancienne tout en étant postérieure aux apôtres. Entre les apôtres (Ier siècle) et les témoignages explicites les plus fréquemment cités (IIIe–Ve siècle), il y a un écart considérable, exactement la période où l'on voit se développer des tendances doctrinales que la Réforme elle-même a jugées non bibliques.

La question n'est donc pas : "Est-ce ancien ?", mais : "Peut-on montrer que c'est apostolique, c'est-à-dire enseigné et établi par les apôtres ?" Or l'argument patristique remplace cette démonstration par une probabilité rhétorique.

Ensuite, le témoignage d'Origène est souvent présenté comme décisif, mais une assertion d'Origène n'est pas un acte notarié apostolique. Elle est une affirmation tardive d'un auteur du IIIe siècle sur ce qu'il croit être une tradition. Et précisément parce qu'elle est tardive, elle peut tout aussi bien refléter une pratique déjà répandue qu'il projette rétrospectivement sur l'époque apostolique - phénomène extrêmement courant dans l'histoire doctrinale : quand une pratique devient majoritaire, elle est naturellement décrite comme "venant des apôtres", même si le chemin exact de son apparition n'est pas documenté. Pour que la phrase d'Origène fasse preuve, il faudrait qu'elle soit corroborée par des données contemporaines ou quasi contemporaines des apôtres, ou par une traçabilité historique claire. Or ce n'est pas le cas.

Plus encore ce qui rend l'argument encore une fois fragile, c'est que les Pères cités n'attestent pas seulement "un baptême

d'enfants", ils l'attestent presque toujours à l'intérieur d'un système où le baptême est tenu pour réellement opérant quant au salut. Chez Origène, Cyprien, et plus nettement encore chez Augustin, le baptême est lié à l'effacement des péchés, à la délivrance de la culpabilité (notamment du péché originel), et à une nécessité si forte que l'omission devient spirituellement périlleuse.

Autrement dit : l'argument ne vient jamais "nu", il vient avec son contexte doctrinal. Et ce contexte n'est pas un détail ; c'est précisément ce qui explique historiquement pourquoi on baptise des nourrissons : si l'on croit que le baptême enlève la culpabilité et qu'il est requis pour le salut, alors baptiser le plus tôt possible devient une conséquence logique, presque inévitable. Le pédobaptisme patristique n'est pas seulement une "continuité d'alliance", c'est très souvent une "urgence sacramentelle".

La situation est encore plus défavorable au pédobaptisme "réformé", parce que l'histoire ancienne montre également une réalité embarrassante : la pratique baptismale n'est pas homogène au IIe–IIIe siècle, et l'on constate des reports de baptême, des prudences, et des débats pastoraux, précisément parce que la compréhension du baptême comme lavage des péchés et engagement grave produisait aussi l'effet inverse : beaucoup repoussaient le baptême pour "sécuriser" le pardon. Ce simple fait historique rend l'argument "indiscuté" trompeur : même là où le baptême d'enfants existe, l'univers doctrinal et pastoral est plus complexe qu'un récit linéaire "apôtres → pratique universelle".

Enfin, l'argument "ils témoignent tous à l'unisson" mélange des témoignages de nature différente. Dire qu'un auteur mentionne un fait (qu'on baptise des enfants) n'équivaut pas à

prouver son institution apostolique. Et même quand l'un d'eux affirme "cela vient des apôtres", il reste à établir que cette affirmation est historiquement contrôlable et théologiquement dissociable de la mécanique sacramentelle qui la porte. Or les pédobaptistes veulent précisément le bénéfice de l'un sans le poids de l'autre : ils veulent l'antiquité comme autorité, mais pas l'ecclésiologie et la sotériologie patristiques qui l'expliquent.

Ainsi, le meilleur que cet argument puisse établir se réduit à ceci : à partir d'un certain moment, une part significative de l'Église antique pratiquait le baptême des enfants, et elle le faisait généralement en lien avec une conception selon laquelle le baptême opère la rémission des péchés et agit sur la condition adamique. Mais une telle constatation ne prouve en rien une origine apostolique ; elle atteste simplement un développement historique cohérent avec l'essor d'une théologie sacramentelle de plus en plus accentuée.

Et puisque les reformer souhaitent faire appel aux pères comme argument majeur de leur doctrine, il ne faut pas oublier que l'histoire de l'Église primitive montre que de nombreuses doctrines, aujourd'hui rejetées par les traditions réformées elles-mêmes, étaient également considérées comme apostoliques par certains Pères. L'attente d'un règne millénaire terrestre, par exemple, était largement répandue parmi les chrétiens des premiers siècles, notamment chez Papias, Irénée et Justin Martyr. D'autres croyances, comme certaines formes de pénitence sacramentelle ou l'efficacité automatique des rites, apparaissent également très tôt.

Il faut aussi souligner un silence historique majeur. Les deux premiers siècles de l'Église ne fournissent aucune preuve explicite et incontestable d'un baptême des nourrissons

pratiqué comme norme universelle. Les textes les plus anciens, comme la Didachè, décrivent un baptême précédé d'instruction, de jeûne et de confession de foi. Ce modèle correspond à un baptême de croyants, non à un rite appliqué automatiquement à des enfants incapables de foi personnelle. Lorsque le baptême des enfants apparaît clairement dans les sources, c'est dans un contexte théologique déjà marqué par le développement de la doctrine du péché originel et par une compréhension sacramentelle de plus en plus forte du baptême.

Autrement dit, historiquement, le pédobaptême ne surgit pas comme une pratique apostolique clairement attestée, mais comme une évolution progressive liée à des développements doctrinaux ultérieurs. Il apparaît dans un cadre théologique où le baptême est perçu comme nécessaire au salut, ce qui explique logiquement son application aux nourrissons : si le baptême efface le péché originel, il devient urgent de l'administrer dès la naissance. Ainsi, loin de démontrer une origine apostolique, l'argument historique montre plutôt une trajectoire doctrinale. Le baptême des enfants se développe parallèlement à une théologie sacramentelle que la Réforme elle-même a jugée non biblique.

Puisque Polycarpe fut citer, je terminerais ce point par une autre citation de lui :

« Revenons donc à l'enseignement qui nous a été transmis dès le commencement, persévérons dans la foi qui nous a été donnée, et suivons le Seigneur en nous appuyant sur sa Parole. »

Polycarpe, Épître aux Philippiens, chap. 7

6. Car Jésus nous demande de baptiser des familles entières

« En Matthieu 28, Jésus nous dit de faire de toutes les nations des disciples en les baptisant et en les enseignant. Notons bien ce que Jésus nous dit. Il ne nous dit pas « baptisez les disciples ». Le texte grec est très précis, il nous dit littéralement de « discipuler toutes les nations » et nous dit ensuite comment : en baptisant, en enseignant. Autrement dit, il ne nous dit pas qu'il faut baptiser des disciples mais comment faire des disciples. Et il nous dit qui nous devons ainsi baptiser et enseigner : les nations. Comme je l'ai montré ailleurs, le mot « nations » ne désigne pas ici les états-nations apparus tardivement en Europe, ce terme désigne les familles de la terre (Gen 12:3 cf. Act 3:25, Gen 18:18, Gen 22:18, Gen 26:4, Gen 27:29, Gen 28:14, Ps 22:28,29, Ps 67:7, Ps 86:9, Ps 117:1, Ps 148:11,13, 2 Chr 6:33, Dan 7:14, Gen 10:5,32). Les mots traduits par « toutes les nations » en Matthieu 28 sont les mêmes que Paul utilise en Gal 3:8 pour traduire la promesse qu'il cite concernant « toutes les familles de la terre » (Gen 12:3). Je pense donc que Jésus nous commande ici positivement de baptiser des familles entières et de les enseigner, c'est sûrement pour cela que les apôtres ont baptisé autant de familles. »

Il est vrai que l'impératif principal est μαθητεύσατε (« faites des disciples ») et que βαπτίζοντες / διδάσκοντες (« baptisant / enseignant ») sont des participes qui en précisent la modalité. Mais cette observation, bien que correcte, ne conduit nullement à la conclusion pédobaptiste.

Pourquoi ? Parce que "faire des disciples" n'est pas une opération mécanique qu'on accomplit sur des non-disciples *en les baptisant*, comme si le baptême produisait le discipulat.

Dans Matthieu, un disciple est quelqu'un qui répond à l'appel, s'attache au Maître, entend et obéit (thème constant de l'Évangile : entendre/comprendre/porter du fruit).

Autrement dit : les participes décrivent la manière de "faire des disciples", mais ils ne transforment pas le baptême en outil créateur de discipulat indépendamment de la foi. Il reste à démontrer que "baptiser" peut viser des personnes qui ne peuvent ni recevoir l'enseignement ni obéir consciemment.

Le texte dit : « …les baptisant… et leur enseignant à garder/observer tout ce que je vous ai commandé ». Ici, le pronom "leur" renvoie au même groupe que celui qui est baptisé dans la construction. Ce n'est pas une remarque de "théologie baptiste", c'est la logique du texte : ceux qui sont baptisés sont ceux à qui l'on enseigne l'obéissance aux commandements du Christ.

Le pédobaptiste peut répondre : "on enseignera plus tard". Mais ce "plus tard" n'est pas ce que la phrase établit : le texte décrit la constitution du discipulat par l'incorporation au nom du Christ et l'apprentissage d'obéissance. Le baptême n'est pas présenté comme un rite appliqué à des incapables d'être instruits "à observer", puis complété des années après. Le modèle est confessionnel : entrée dans le discipulat puis formation continue.

Dans Matthieu, le mot "disciple" n'est jamais une catégorie sociologique ("membre d'un foyer"), mais une catégorie relationnelle : celui qui suit, entend, comprend, obéit « Celui qui a reçu la semence dans la bonne terre, c'est celui qui entend la parole et la comprend; il porte du fruit… ». Donc, même si l'enseignement peut être progressif, la notion de disciple présuppose au moins une capacité à recevoir

l'enseignement comme tel. Sinon on vide "disciple" de son sens matthéen. Donc l'argument "Jésus ne dit pas baptisez des disciples" ne suffit pas à faire du baptême une action légitime sur des non-disciples : l'autre moitié de la phrase ("enseigner à observer") réintroduit immédiatement la catégorie du disciple réel.

Ensuite, même si l'on accorde que "nations" ne désigne pas les États modernes (ça, personne ne le nie), il y a un saut illégitime :

- Toutes les nations (ethnē) = les peuples / les Gentils (catégorie historico-missionnaire)
- "Familles de la terre" = catégorie généalogique/domestique
- "Donc Jésus commande de baptiser des familles entières" = conclusion domestique-sacramentelle
- "Donc nourrissons compris" = conclusion individuelle sur un sous-groupe silencieux

C'est un enchaînement de glissements de catégories. Matthieu 28 parle de la mission vers les peuples (notamment les Gentils), pas d'une "unité covenantale domestique" à la manière de Genèse 17. Le texte ne dit pas : "baptisez les unités familiales". Il dit : "faites des disciples parmi tous les peuples".

Le raisonnement commet ici une erreur classique : il confond un collectif (« nations ») avec une règle distributive (« baptiser automatiquement chaque individu, y compris les nourrissons »). On peut en effet « discipler une nation » en ce sens que l'Évangile se répand au sein d'un peuple, sans que cela implique que tous ses membres, indistinctement, soient

baptisés. Il s'agit là d'une faute logique bien connue - celle de composition et de division.

L'argument procède en réalité par une chaîne de glissements. Il part de Genèse 12:3, où il est question des « familles », puis passe à Épître aux Galates 3:8, qui reformule cette promesse en termes de « nations », pour ensuite conclure que les « nations » de Évangile selon Matthieu 28 désigneraient en réalité des « familles », et qu'il faudrait donc baptiser celles-ci. Mais une telle transition ne repose sur aucun fondement exégétique solide.

Premièrement, même si Paul emploie le terme « nations » pour reprendre une promesse initialement formulée en termes de « familles » ou de « tribus », cela n'autorise nullement à redéfinir le sens de « nations » dans Matthieu. Paul peut adapter la formulation pour souligner l'inclusion des Gentils sans transformer pour autant une catégorie historico-missionnaire en catégorie domestique. Une telle adaptation ne constitue pas une règle sémantique universelle.

Deuxièmement - et c'est le point décisif - la bénédiction des nations ou des familles en Abraham n'implique nulle part l'application d'un signe sacramentel aux nourrissons. Dans le Nouveau Testament, cette promesse s'accomplit par la venue du Messie et la justification par la foi parmi les nations, non par la transposition d'un marqueur généalogique. Il manque ici une étape exégétique essentielle : aucun texte ne vient établir explicitement un lien entre « bénir les nations » et « administrer un signe aux nourrissons ».

Dès lors, l'argument ne dépasse pas le stade d'une simple association thématique : on passe de « nations » à « Abraham », puis à « familles », et enfin au « baptême familial », sans

qu’aucune de ces transitions ne soit démontrée. Ce n’est pas une démonstration, mais une construction par rapprochements successifs.

Enfin, la conclusion - « c’est sûrement pour cela » - trahit une circularité. On lit Évangile selon Matthieu 28 à la lumière d’une interprétation préalable des « maisons » dans les Actes, puis on revient aux Actes pour confirmer Matthieu 28. Le raisonnement devient ainsi auto-validant. Et lorsque l’on affirme que Jésus commande de faire des disciples « en baptisant et en enseignant », pour en déduire que le baptême précède et produit le discipulat, on attribue en réalité au baptême un rôle constitutif indépendant de la foi consciente - ce qui ne procède pas du texte, mais d’un schéma théologique importé.

C’est exactement le terrain où le pédobaptisme historique se sent à l’aise : baptême comme incorporation objective à l’Église visible, puis catéchèse. Mais ce terrain n’est pas établi par Matthieu 28 lui-même ; il est importé depuis un système. Donc l’argument “grammatical” sert surtout à introduire une conclusion théologique déjà décidée : le baptême peut précéder et produire le statut de disciple.

Prenons encore une fois la première mise en œuvre concrète du commandement de Christ : Actes 2:38-41.

Pierre dit :

« Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé… pour le pardon de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. Car la promesse est pour vous, pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera. »

Le schéma est explicite : repentance - baptême - pardon - don de l'Esprit. Le baptême n'est pas présenté comme une opération préalable destinée à produire la repentance, mais comme la réponse visible à celle-ci.

Quant à la mention « pour vous et pour vos enfants », encore une fois, elle est immédiatement qualifiée par la clause restrictive : « en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera ». La promesse n'est donc pas distribuée sur la base de la généalogie, mais sur la base de l'appel souverain de Dieu. Le texte ne dit pas : « baptisez vos enfants parce qu'ils sont vos enfants ». Il affirme que la promesse s'étend à toutes les catégories - générations et nations - mais qu'elle s'applique à ceux que Dieu appelle effectivement. Et que voyons-nous immédiatement après ?

« Ceux qui acceptèrent sa parole furent baptisés ; et, en ce jour-là, le nombre des disciples augmenta d'environ trois mille âmes. » (Actes 2:41)

1. Ceux qui acceptent la parole
2. Ceux-là sont baptisés
3. Ceux-là sont comptés comme disciples

Nous retrouvons ici exactement la dynamique de Matthieu 28 : faire des disciples en baptisant et en enseignant. Mais le récit apostolique montre comment cette dynamique fonctionne concrètement : la réception de la Parole précède le baptême, et le baptême marque l'entrée dans le discipulat visible.

Le texte ne dit pas : « trois mille furent baptisés afin de devenir disciples ». Il dit que ceux qui reçurent la Parole furent baptisés, et le nombre des disciples augmenta. Le baptême n'est pas présenté comme un mécanisme créateur de discipulat

indépendamment d'une réponse consciente ; il est la conséquence de cette réponse.

Ainsi, la première application apostolique de Matthieu 28 ne montre pas un baptême administré avant toute réponse consciente ; elle montre un baptême rattaché explicitement à la repentance et à la réception de la Parole (cf. Actes 2:41). Mais nous pouvons aller encore un peu plus loin car l'Écriture elle-même nous fournit un passage qui permet de tester concrètement l'interprétation proposée de Matthieu 28 : le récit du baptême de l'eunuque éthiopien en Actes 8.

Si la lecture pédobaptiste de Matthieu 28 était correcte, alors le baptême serait présenté comme un moyen d'intégrer des personnes au discipulat indépendamment de toute réponse consciente préalable. Dans cette perspective, baptiser constituerait une étape initiale permettant ensuite l'enseignement, même pour des individus incapables de recevoir ou de comprendre cet enseignement au moment du rite.

Or le récit d'Actes 8 contredit précisément ce schéma. Lorsque l'eunuque demande à être baptisé, la question décisive qui lui est posée concerne sa foi personnelle : la condition du baptême n'est pas une appartenance à un groupe, ni une inclusion dans une structure covenantale, mais une réponse consciente à l'Évangile entendu. Le baptême apparaît ici non comme un instrument produisant le discipulat, mais comme la conséquence d'une réalité déjà présente : la foi.

Ce point est déterminant pour l'interprétation de Matthieu 28. Car si Jésus avait réellement institué un modèle dans lequel le baptême précède la formation du disciple et peut être appliqué à des non-disciples incapables d'entendre et d'obéir, alors la

pratique apostolique la plus explicite que nous possédons devrait refléter ce principe. Or elle manifeste exactement l'inverse.

La tension n'est donc pas entre un récit particulier et une doctrine générale, mais entre deux lectures possibles du même commandement missionnaire. L'interprétation pédobaptiste suppose que "faire des disciples" peut commencer par un acte appliqué à des personnes qui ne peuvent ni recevoir l'enseignement ni répondre par la foi. Le récit d'Actes 8 montre que faire un disciple commence par la proclamation, la compréhension et la foi, le baptême venant ensuite comme signe public de cette réalité.

Ainsi, loin de soutenir l'idée que Matthieu 28 autoriserait un baptême appliqué avant toute capacité de réponse, la pratique apostolique la plus claire démontre que les participes "baptisant" et "enseignant" décrivent l'intégration de personnes déjà entrées dans le discipulat par la foi, et non la création de ce discipulat par un rite appliqué à des non-disciples.

Pour terminer, il convient de rappeler que l'auteur se situe lui-même dans une perspective calviniste classique. Or cette donnée n'est pas anodine, car elle introduit une tension interne dans son interprétation de Matthieu 28. Dans la théologie calviniste, l'homme naturel est décrit comme spirituellement incapable de recevoir les choses de l'Esprit. Paul affirme explicitement que « l'homme animal ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui » (1 Cor 2:14). La foi elle-même n'est pas considérée comme une capacité naturelle, mais comme un don souverain de Dieu, produit par l'œuvre régénératrice de l'Esprit.

Dans ce cadre doctrinal, le discipulat ne peut pas être compris comme un simple processus externe appliqué indistinctement à des individus qui demeurent spirituellement morts. Il suppose nécessairement l'action préalable de la grâce efficace, par laquelle Dieu ouvre le cœur et rend l'homme capable de répondre à l'enseignement.

Or l'argument pédobaptiste fondé sur Matthieu 28 tend à inverser cet ordre logique. En affirmant que le baptême peut être administré avant toute réponse consciente, il donne au rite une place antérieure au discipulat réel. Cela crée une tension évidente avec l'anthropologie calviniste elle-même : si l'homme non régénéré ne peut ni comprendre ni recevoir l'enseignement spirituel, comment pourrait-il être inclus dans un processus de discipulat qui consiste précisément à apprendre à observer tout ce que Christ a commandé ?

Le problème n'est pas simplement pastoral, il est théologique. Dans la logique réformée, le discipulat authentique présuppose déjà l'œuvre de la grâce dans le cœur. Le baptême, en tant que signe de l'union au Christ, ne peut donc pas être conçu comme un moyen de produire cette union chez ceux qui n'en possèdent encore aucune réalité intérieure.

Autrement dit, la tension n'oppose pas ici deux systèmes théologiques différents ; elle traverse le système lui-même. Soit le discipulat implique nécessairement une réponse rendue possible par la grâce, et le baptême s'inscrit dans cette dynamique ; soit il peut être appliqué indépendamment de toute capacité de réponse, mais alors il cesse d'être intrinsèquement lié au discipulat réel. Dans les deux cas, Matthieu 28 ne peut pas être utilisé pour justifier un baptême administré avant toute réalité de foi sans entrer en tension avec les principes mêmes de la théologie réformée.

Pour terminer cette partie, rappelons ces paroles simples et décisives du Seigneur, prononcées avant même l'institution du baptême chrétien :

« Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples. »

Ici, aucun rite n'est mentionné, aucune appartenance extérieure n'est invoquée. Le critère posé par Christ est clair : le discipulat se manifeste par une relation vivante à sa parole, reçue, gardée et mise en pratique. Ces mots suffisent à eux seuls à rappeler que l'identité du disciple ne repose pas sur un signe appliqué indépendamment de la foi, mais sur une fidélité personnelle et consciente au Seigneur.

7. Car le baptême représente une promesse de Dieu et non un engagement de l'homme.

« Qu'est-ce que le baptême ? Beaucoup répondent qu'il s'agit d'une manière visible de montrer aux autres que l'on croit. Forcément, avec une telle définition, le baptême d'enfants est exclu. Mais la Bible ne définit jamais ainsi le baptême. Puisque toute l'Écriture est inspirée de Dieu et utile pour nous aujourd'hui, puisque nous sommes enfants d'Abraham et que la Nouvelle Alliance dans laquelle nous vivons a été promise dans l'Ancien Testament, il convient de regarder ce que celui-ci a à nous dire à ce sujet avant de nous tourner vers le Nouveau Testament. Nous voyons, tout au long de l'Ancien Testament, que Dieu conclut des alliances qu'il accompagne de certains signes. Quand Dieu promet de ne plus détruire la terre, il donne à Noé l'arc-en-ciel afin de signifier cette promesse (Gen 9:12,13). Quand il promet à Abraham d'être son Dieu et celui de sa descendance et de lui accorder la justice, il lui donne la circoncision (Gen 17:13, Rom 4:11).

Même dans le jardin d'Éden, il accompagnait sa promesse de vie d'un arbre de vie (Gen 2:9). Nous ayant créés matériels, Dieu nous parle conformément à notre nature tout au long de l'Écriture. Il ne se contente pas de nous promettre que Christ est notre pain de vie (Jean 6:51), il nous donne la Cène qui nous le représente (1 Cor 11:23,24) et nous le communique (1 Cor 10:16). De même, dans le Nouveau Testament, nous voyons que le baptême est rattaché à la promesse du pardon des péchés (Actes 22:16), du don du Saint-Esprit (Actes 2:38) et de l'union avec Christ (Gal 3:27). Le baptême est bien sûr lié à la repentance et à la foi, tout comme la circoncision l'était. Autrement dit, il est lié à la foi non pas parce qu'il démontre publiquement cette foi mais (1) parce qu'il proclame la promesse sur laquelle notre foi s'appuie et (2) parce qu'il exige la foi en réponse. Tout comme les prophètes utilisaient la circoncision de la chair pour dire à Israël « circoncisez votre coeur », de même le baptême nous appelle, quotidiennement, à nous revêtir du Christ et à rejeter le péché bref, à la foi et à la repentance. »

La première chose à rappeler est que ce qui importe n'est pas ce que nous pensons que le baptême est, ni même la cohérence d'un système théologique, mais ce que l'Écriture affirme explicitement. Toute doctrine sacramentelle doit être fondée non sur des analogies générales entre alliances, mais sur l'enseignement clair du Nouveau Testament concernant la nature et les conditions du baptême.

Or l'argument avancé ici repose sur une confusion fondamentale entre deux catégories distinctes : la nature générale des signes d'alliance dans l'histoire biblique, et la signification spécifique du baptême dans l'économie de la Nouvelle Alliance. Il est incontestable que Dieu a souvent accompagné ses promesses de signes visibles. L'arc-en-ciel, la

circoncision ou encore les symboles cultuels en sont des exemples. Mais ce constat ne prouve absolument pas que tous les signes fonctionnent selon le même principe ni qu'ils soient appliqués selon les mêmes modalités. Chaque alliance possède sa propre structure, ses propres conditions et son propre mode d'administration.

L'argument commet ici un saut logique : il passe du fait général que Dieu utilise des signes matériels au postulat que tous ces signes doivent être appliqués selon une logique identique, notamment en incluant les enfants indépendamment de leur foi. Or rien dans l'Écriture n'autorise une telle uniformisation.

La circoncision, par exemple, était un signe national et généalogique, rattaché à une alliance terrestre, typologique et mixte, incluant des membres régénérés et non régénérés. Elle marquait l'appartenance à un peuple historique, non une union personnelle avec le Messie. Le baptême, en revanche, est constamment présenté dans le Nouveau Testament comme le signe d'une réalité sotériologique personnelle : l'union avec Christ, la participation à sa mort et à sa résurrection, la purification du péché et l'entrée consciente dans la foi.

Ainsi, l'analogie proposée entre circoncision et baptême repose sur une assimilation superficielle qui ignore la différence structurelle entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Sous l'Ancienne Alliance, l'appartenance était fondée sur la naissance ; sous la Nouvelle, elle est fondée sur la nouvelle naissance.

Cette différence est explicitement affirmée dans la description même de la Nouvelle Alliance en Jérémie 31 : tous ses membres connaissent personnellement Dieu, possèdent sa loi

inscrite dans leur cœur et bénéficient du pardon effectif des péchés. Il ne s'agit plus d'une administration incluant des membres externes et internes, mais d'une réalité intrinsèquement spirituelle.

Notons que l'auteur déclare :

« Il ne se contente pas de nous promettre que Christ est notre pain de vie (Jean 6:51), il nous donne la Cène qui nous le représente (1 Cor 11:23-24) et nous le communique (1 Cor 10:16). »

Or, cette comparaison soulève une difficulté majeure que l'argument pédobaptiste ne peut éviter et que nous avons déjà traiter. Si le baptême et la Cène sont tous deux présentés comme des signes d'alliance, pourquoi les enfants, qui auraient déjà reçu le signe du baptême et seraient donc membres de l'alliance visible, sont-ils pourtant exclus du second signe ?

La réponse donnée dans la pratique des Églises pédobaptistes est toujours la même : la participation à la Cène exige des capacités dont les enfants sont dépourvus. L'Écriture, en effet, établit explicitement des conditions pour la prise du repas du Seigneur : « Que chacun s'éprouve soi-même » (1 Cor 11:28), « car celui qui mange et boit sans discerner le corps du Seigneur mange et boit un jugement contre lui-même » (1 Cor 11:29). La Cène suppose donc une compréhension consciente, un discernement spirituel et un examen personnel - autant de réalités que des nourrissons ne peuvent manifestement pas exercer.

Mais c'est précisément ici que surgit la tension. Si l'incapacité d'examen et de discernement constitue un obstacle légitime à la participation à un signe d'alliance, alors ce principe devrait

logiquement s'appliquer également au baptême. Car rien dans l'Écriture n'indique que le baptême serait un signe dispensé de toute relation avec la foi personnelle, tandis que la Cène, elle, en dépendrait intrinsèquement.

Autrement dit, l'argument crée une distinction qui n'est pas fournie par le texte biblique lui-même : il affirme que les enfants sont suffisamment membres de l'alliance pour recevoir le baptême, mais pas suffisamment membres pour participer au repas qui en exprime la communion continue. Cette asymétrie n'est jamais explicitement enseignée dans l'Écriture ; elle est introduite pour maintenir une cohérence pratique au sein d'un système déjà établi.

Historiquement, cette tension a été reconnue même dans les traditions pédobaptistes. La pratique ancienne dite de la « communion des enfants » existait précisément parce que certains considéraient incohérent d'accorder un signe d'alliance sans accorder l'autre. Ce n'est que plus tard que l'Occident latin a progressivement exclu les enfants de la Cène, afin de préserver l'exigence paulinienne du discernement. Mais cette évolution montre que le problème n'est pas artificiel mais structurel.

Ainsi, l'argument peut être formulé simplement. Si le baptême est un signe d'alliance appliqué indépendamment de toute capacité de foi consciente, alors rien ne justifie que la Cène - également signe d'alliance - ne soit pas administrée selon le même principe. Inversement, si la participation à la Cène exige une réponse consciente et un discernement spirituel, alors il devient difficile de soutenir que le baptême, qui symbolise l'union au Christ, puisse être administré sans aucune relation à une foi personnelle.

Comme le disait Pierre à propos du baptême : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit comme nous ? » (Actes 10:47). La logique inverse se pose ici : peut-on refuser la Cène à ceux qui auraient déjà reçu le signe d'alliance et appartiendraient pleinement au peuple visible de Dieu ?

La pratique constante des Églises pédobaptistes répond implicitement par l'affirmative : oui, on peut. Mais cette réponse révèle précisément la difficulté du système. Elle reconnaît que l'appartenance visible, fondée sur le baptême, ne suffit pas pour participer pleinement aux réalités que ce baptême est censé signifier. Ainsi, l'incohérence n'est pas simplement pratique ; elle est théologique. Elle montre que le baptême administré sans foi consciente ne correspond pas à la logique interne des signes néotestamentaires, qui sont tous deux ordonnés à une relation personnelle et consciente avec le Christ.

L'argument tente ensuite de définir le baptême exclusivement comme une promesse divine plutôt que comme une réponse humaine. Mais cette opposition est là encore, artificielle. Dans l'Écriture, le baptême est toujours présenté comme les deux à la fois : il est un signe de la promesse de Dieu et en même temps la confession visible de la foi de celui qui la reçoit.

Les textes invoqués pour montrer que le baptême est lié aux promesses - pardon, don de l'Esprit, union avec Christ - confirment en réalité cette double dimension. Dans chaque cas, ces réalités sont attachées à la repentance et à la foi personnelles. Le baptême ne fonctionne jamais comme une promesse appliquée indépendamment de la réception consciente de cette promesse.

Dire que le baptême n'est pas un témoignage public de la foi mais seulement une proclamation divine revient à détacher le signe de la réalité qu'il signifie. Or le Nouveau Testament insiste constamment sur leur union : ceux qui sont baptisés sont ceux qui ont cru, se sont repentis, ont invoqué le nom du Seigneur et ont reçu la Parole.

L'argument atteint ici une contradiction interne majeure. Il affirme que le baptême exige la foi en réponse, tout en soutenant qu'il peut être administré à des individus incapables de fournir cette réponse. Ainsi, la foi cesse d'être une condition réelle et devient une exigence théorique reportée indéfiniment dans l'avenir.

Enfin, il faut noter que l'argument repose sur une inversion méthodologique. Au lieu de partir de la définition néotestamentaire explicite du baptême pour comprendre sa place dans l'économie de l'alliance, il commence par un modèle général des signes dans l'Ancien Testament, puis projette ce modèle sur le baptême. Ce procédé ne laisse plus au Nouveau Testament le droit de définir lui-même la nature du signe qu'il institue. Or lorsque l'on laisse le Nouveau Testament parler pour lui-même, une constante apparaît : le baptême est toujours associé à la foi personnelle, à la repentance consciente, à l'invocation du nom du Seigneur et à l'entrée volontaire dans le discipulat.

Ainsi, l'argument selon lequel le baptême serait uniquement une promesse divine indépendante de la réponse humaine ne correspond ni à la structure des alliances bibliques ni à l'enseignement explicite du Nouveau Testament. Il repose sur une analogie incomplète, une confusion entre catégories distinctes et une inversion de l'ordre herméneutique.

Le baptême administré uniquement par des personnes ordonnées : une doctrine sans fondement biblique

Bien que cette question s'éloigne légèrement du sujet principal de ce traité, elle en procède pourtant de la même racine théologique. Tout comme le baptême des enfants, l'idée selon laquelle le baptême ne pourrait être administré que par une personne « ordonnée » ne repose sur aucun commandement explicite de l'Écriture. Elle n'est ni instituée par le Christ, ni formulée par les apôtres, ni enseignée dans aucune épître, ni illustrée par un seul récit normatif du Nouveau Testament. Elle appartient non pas à l'ordre de la révélation, mais à celui de la construction ecclésiastique.

Le premier texte généralement invoqué pour soutenir cette position est Matthieu 28, le fameux mandat missionnaire. Pourtant, ce passage, loin d'établir une hiérarchie sacramentelle, l'oppose radicalement. Jésus y donne un unique commandement structuré autour de trois participes : aller, faire des disciples, baptiser, enseigner. Or personne n'ose prétendre que l'annonce de l'Évangile serait réservée à des individus ordonnés. Personne n'ose affirmer que le fait de faire des disciples serait l'apanage exclusif d'un clergé. Et pourtant, dans ce même texte, on isole arbitrairement le baptême pour en faire une fonction sacerdotale. La logique est incohérente : on libéralise la mission, mais on sacralise le rite. On universalise la Parole, mais on monopolise le signe. C'est une contradiction interne flagrante.

Si l'on voulait être cohérent avec cette lecture, il faudrait soutenir que seul un ministre ordonné peut prêcher,

évangéliser, enseigner, discipliner, faire des disciples. Ce que personne ne soutient sérieusement, tant une telle position serait immédiatement reconnue comme antibiblique. Le simple fait que l'Église admette que tout croyant peut annoncer l'Évangile suffit déjà à ruiner l'idée que le baptême, pourtant subordonné à cette annonce, nécessiterait une autorité supérieure.

Cette incohérence devient encore plus évidente lorsqu'on considère l'enseignement de Paul lui-même. Dans 1 Corinthiens 1, l'apôtre affirme explicitement : « Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile. » Cette déclaration serait tout simplement impensable dans un cadre sacramentel. Aucun prêtre catholique, aucun ministre sacramentel ne pourrait dire : « je n'ai pas été envoyé administrer les sacrements ». Or Paul le dit sans la moindre gêne, et il ajoute même qu'il ne se souvient plus très bien de qui il a baptisé. Ce seul passage suffit à démontrer que le baptême n'est pas conçu dans le Nouveau Testament comme un acte sacerdotal nécessitant une fonction spéciale. Il n'est pas une médiation institutionnelle de la grâce, mais un acte secondaire, dérivé, dépendant entièrement de la Parole proclamée.

À partir de là, la notion même de « validité » devient profondément problématique. Lorsque l'on affirme qu'un baptême peut être valide ou invalide selon la personne qui l'administre, il faut nécessairement répondre à une question simple : valide par rapport à quoi ? Certainement pas valide devant Dieu, car Dieu ne reconnaît pas une réalité spirituelle en fonction du statut ecclésiastique d'un tiers. Dieu regarde le cœur, non l'ordination. Certainement pas valide pour le salut, sauf à tomber dans une théologie ouvertement baptismale-régénérationnelle. Reste donc une seule option : valide pour

l'institution. Autrement dit, le baptême devient un mécanisme administratif d'intégration visible, non un acte spirituel réel. Il ne concerne plus Dieu, mais l'organisation humaine.

Et c'est ici que la logique devient proprement absurde. Sous ce système, un incroyant baptisé par un ministre ordonné aurait reçu un baptême valide, tandis qu'un croyant authentique baptisé par un simple disciple fidèle aurait reçu un baptême invalide. La validité ne dépend plus de la foi, mais de la fonction. Plus encore, un faux croyant ordonné pourrait administrer un baptême « valide », tandis qu'un saint régénéré non ordonné ne pourrait pas. Autrement dit, la grâce serait juridiquement plus liée au statut qu'à la réalité spirituelle. C'est exactement la définition d'un système magique : la puissance est dans la fonction, non dans la vérité.

On peut pousser la logique jusqu'à l'absurde sans la caricaturer : si Paul avait baptisé Judas, le baptême aurait été valide ; si Judas avait baptisé Paul, il aurait été invalide. Le premier serait reconnu par l'institution, le second rejeté, indépendamment de toute réalité spirituelle. C'est un système où l'apparence institutionnelle prime sur la vérité ontologique. Où la fonction l'emporte sur la foi. Où la forme écrase le contenu.

À cela s'ajoute un problème historique majeur : le Nouveau Testament ne montre nulle part une transmission d'autorité pour baptiser. Il n'existe aucun rite d'ordination baptismale, aucun mandat spécifique, aucune délégation exclusive. Des milliers de baptêmes ont lieu, mais jamais la question de « qui a le droit de baptiser » n'est posée. Ce silence montre que la question n'existait tout simplement pas pour l'Église apostolique. On baptisait parce qu'on annonçait l'Évangile, pas parce qu'on détenait une fonction.

La distinction entre clercs et laïcs, la hiérarchisation des sacrements, la notion de validité ministérielle, tout cela apparaît progressivement dans l'histoire, en même temps que la sacramentalisation de l'Église, la montée du clergé, la fusion avec le pouvoir impérial et la transformation de la communauté chrétienne en institution juridico-sacrale. Ce modèle n'est pas apostolique. Il est postérieur. Il est ecclésiologique. Il est structurellement étranger au Nouveau Testament.

En réalité, l'idée d'un baptême réservé aux personnes ordonnées est la conséquence directe d'une théologie qui ne peut plus concevoir l'Église autrement que comme une institution médiatrice. Une fois que l'Église est pensée comme dispensatrice de la grâce, il devient nécessaire de contrôler les canaux. Une fois que le rite devient un moyen objectif de salut, il faut en verrouiller l'accès. Mais dans le christianisme biblique, la grâce ne passe pas par l'institution : elle passe par la Parole, par l'Esprit, par la foi. Le baptême n'est pas une médiation ; il est un témoignage. Il ne produit pas l'union avec Christ ; il la confesse. Il ne crée pas l'Église ; il en manifeste l'existence.

La seule raison pour laquelle on a besoin d'un baptiseur ordonné, c'est lorsqu'on a déjà abandonné la logique biblique du salut par la foi pour entrer dans une logique sacramentelle de médiation institutionnelle. Le Nouveau Testament connaît des croyants qui baptisent. Il ne connaît pas de clercs qui valident. Il connaît des disciples qui annoncent. Il ne connaît pas de prêtres qui contrôlent.

Et c'est précisément là que le problème devient décisif : la doctrine du baptême réservé aux ordonnés ne protège pas le baptême, elle protège l'institution. Elle ne défend pas la grâce,

elle défend la hiérarchie. Elle ne découle pas de l'Écriture, elle découle de la peur de perdre le monopole du sacré.

Le problème de fond, que l'on retrouve aussi bien dans le baptême des enfants que dans l'idée d'un baptême réservé aux personnes ordonnées, est toujours le même : nous ne sommes plus face à une exégèse, mais face à un système théologique qui ne peut fonctionner qu'en ajoutant des catégories étrangères à l'Écriture. L'une des plus centrales est la distinction que nous avons déjà tant examiner entre une Église visible et une Église invisible. Cette distinction n'est jamais formulée dans le Nouveau Testament comme une catégorie doctrinale. Elle n'est ni enseignée par Jésus, ni expliquée par les apôtres, ni définie dans les épîtres. Elle apparaît comme une construction conceptuelle destinée à résoudre un problème interne au système : comment maintenir une continuité structurelle entre Israël et l'Église tout en reconnaissant que la majorité des membres visibles ne sont pas réellement régénérés.

Autrement dit, on ne part pas du texte pour définir l'Église, on part d'un modèle d'alliance, puis on ajuste la doctrine de l'Église pour absorber les contradictions produites par ce modèle. On affirme que l'alliance inclut des personnes non régénérées, puis on est contraint de créer deux niveaux d'appartenance : une appartenance juridique, externe, visible, et une appartenance spirituelle, interne, invisible. L'Église devient ainsi un ensemble composite, constitué à la fois de vivants et de non-vivants, de membres réels et de membres purement formels, de personnes unies à Christ et de personnes simplement rattachées institutionnellement à son peuple.

C'est exactement la même logique dans le pédobaptisme. On veut inclure les enfants dans l'alliance, mais comme ils ne

croient pas, ne se repentent pas et ne sont pas régénérés, on invente une appartenance ecclésiale sans union spirituelle. Ils sont dans l'Église visible, mais pas dans l'Église invisible. Ils appartiennent au peuple de Dieu sans appartenir réellement à Dieu. Ils sont membres sans être unis au corps.

Le système produit nécessairement des catégories que l'Écriture ne connaît pas : des membres du peuple de Dieu sans Esprit, des chrétiens sans régénération, des baptisés sans Christ, des alliés sans alliance, des signes sans réalité. Et pour justifier ces anomalies, on ne remet pas en cause la pratique, on multiplie les distinctions conceptuelles. On ne renonce pas au pédobaptisme, on invente l'Église visible. On ne renonce pas au baptême sans foi, on invente le baptême d'alliance familiale. On ne renonce pas à la sacramentalisation, on renonce à l'unité ontologique du corps de Christ.

Or le Nouveau Testament ne connaît qu'une seule Église, définie non par des marqueurs institutionnels, mais par une réalité spirituelle : l'union avec Christ par l'Esprit. Il n'existe aucune catégorie biblique permettant d'être membre du corps sans appartenir réellement à Christ. « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ, il ne lui appartient pas. »

Le point décisif est donc celui-ci : quand une doctrine oblige à multiplier les catégories pour survivre, ce n'est pas la Bible qui est complexe, c'est la doctrine qui est artificielle. La théologie néotestamentaire est structurellement simple : un seul corps, une seule union, une seule nouvelle naissance, une seule appartenance réelle. Tout le reste n'est pas exégèse, mais ingénierie doctrinale destinée à sauver un système qui ne tient pas face au texte.

C’est précisément ce que l’on observe lorsqu’on examine les récits concrets de baptêmes dans le livre des Actes. Non pas des traités théologiques abstraits, mais des événements historiques, répétés, publics, normatifs, où l’Église naissante agit sous la conduite directe des apôtres et de l’Esprit. Et ce qui frappe immédiatement, c’est l’uniformité absolue du schéma : proclamation → repentance → foi → baptême. Jamais l’inverse. Jamais un statut. Jamais une appartenance naturelle. Jamais une transmission biologique.

1. Actes 2:37–41

« Après avoir entendu ce discours, ils eurent le cœur vivement touché, et ils dirent à Pierre et aux autres apôtres :
« Hommes frères, que ferons-nous ? »
Pierre leur dit :
« Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour le pardon de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit.
Car la promesse est pour vous, pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera. »
Et, par plusieurs autres paroles, il les conjurait et les exhortait, disant :
« Sauvez-vous de cette génération perverse. »
Ceux qui acceptèrent sa parole furent baptisés ; et, en ce jour-là, le nombre des disciples augmenta d’environ trois mille âmes. »

Dans ce premier récit de baptême chrétien, il est raisonnable de supposer que le baptême fut administré par les apôtres, non pas parce qu’un principe d’ordination serait déjà en place, mais simplement parce qu’il n’existait encore personne d’autre pour baptiser. L’Église vient littéralement de naître. Il n’y a

pas encore de structure, pas encore de responsables identifiés, pas encore de ministères distribués. Les apôtres sont les seuls croyants déjà présents avant la Pentecôte, donc nécessairement les seuls à pouvoir accomplir matériellement le baptême.

Mais ce point, loin de soutenir une théologie cléricale du baptême, lui pose en réalité un problème de fond. Car ici, les apôtres ne baptisent pas en vertu d'un office sacramentel distinct, mais en vertu d'un simple fait historique : ils sont les seuls disciples disponibles. Leur rôle n'est pas théologique, il est circonstanciel. Le texte ne suggère à aucun moment qu'ils posséderaient un monopole spirituel sur l'acte du baptême, ni que celui-ci exigerait une médiation institutionnelle particulière.

D'où leur venait donc l'autorité de baptiser ? Certainement pas d'un sacerdoce ecclésiastique encore inexistant, mais directement du commandement de Jésus lui-même. Et ce commandement ne fut pas donné à une caste future de ministres ordonnés, mais aux disciples en tant que tels :

« Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant… » (Matthieu 28:19).

Or ce point est décisif : le mandat de baptiser est structurellement lié au mandat de faire des disciples, et non à un statut hiérarchique. Jésus ne dit pas : « Allez, établissez un clergé qui baptisera », mais : « Allez, faites des disciples… en les baptisant ». Le sujet grammatical de l'ordre n'est pas une institution, mais les disciples eux-mêmes, c'est-à-dire tous ceux qui sont appelés à prolonger la mission.

Autrement dit, ce passage ne fonde absolument pas une règle normative selon laquelle seuls des apôtres, anciens ou pasteurs auraient le droit de baptiser. Il décrit une situation transitoire,

unique, fondatrice, où la distinction entre “clergé” et “laïcs” n’existe même pas encore. Nous sommes dans un moment zéro de l’histoire de l’Église, avant toute institution ecclésiologique.

Et ce qui est théologiquement décisif dans ce texte n’est pas *qui* baptise, mais *qui est baptisé*. Luc prend soin de le préciser explicitement :

« Ceux qui acceptèrent sa parole furent baptisés. »

Le critère n’est ni l’âge, ni l’appartenance familiale, ni le statut communautaire, mais l’acceptation consciente de la parole prêchée. Le baptême est strictement conditionné par la réception de l’Évangile. Il est la réponse publique à la repentance et à la foi, pas un rite d’inclusion automatique. Ce passage est donc doublement destructeur pour les deux doctrines que concerne cet ouvrage :

1. Il ne soutient aucune idée d’un baptême réservé à une caste ordonnée, puisque les apôtres baptisent uniquement par nécessité historique, pas par principe théologique.

2. Il ne soutient absolument pas le baptême des enfants, puisque seuls ceux qui reçoivent la parole, se repentent et croient sont baptisés.

Nous avons ici le modèle originel, inaugural, normatif : la première prédication chrétienne, le premier appel public, le premier baptême de masse, et dans ce moment fondateur, le baptême est exclusivement lié à la foi personnelle.

Si le baptême des enfants ou le baptême clérical étaient des institutions divines essentielles, c’est précisément ici qu’elles auraient dû apparaître. Or elles sont totalement absentes.

2. Les Samaritains (Actes 8:12)

« Mais, quand ils eurent cru à Philippe, qui leur annonçait la bonne nouvelle du royaume de Dieu et du nom de Jésus-Christ, ils furent baptisés, hommes et femmes. » (Actes 8:12)

Ce passage mérite une attention particulière, parce qu'il renverse, d'un seul mouvement, une affirmation répétée comme une évidence dans certaines traditions : l'idée que le baptême ne pourrait être administré que par un homme "ordonné" au sens strict, c'est-à-dire un pasteur, un ancien, ou un représentant d'une autorité ecclésiale supérieure. Or, ici, l'agent direct du baptême est Philippe, et tout ce que le livre des Actes juge utile de nous dire de lui, au moment où il baptise, ne va pas dans le sens d'une caste sacramentelle.

Philippe apparaît d'abord dans Actes 6 comme l'un des Sept choisis pour répondre à une crise interne : la négligence des veuves dans la distribution. Autrement dit, le cadre initial de sa reconnaissance publique n'est pas la liturgie, ni l'administration des rites, mais le service concret et communautaire. On peut bien sûr objecter qu'il y a imposition des mains et prière, et que certains voudraient y voir une "ordination". Mais le texte ne présente jamais cet acte comme une transmission d'un pouvoir sacramentel, et surtout, il ne lie jamais ce geste à l'autorisation de baptiser. L'imposition des mains, dans l'Écriture, est un signe polyvalent : bénédiction, reconnaissance, mise à part, envoi, participation à une mission. La conclusion "donc Philippe est ordonné pour baptiser" n'est pas une lecture, c'est une déduction imposée, et elle est presque toujours circulaire : on suppose d'abord qu'il faut être ordonné pour baptiser, puis, voyant Philippe baptiser, on décide qu'il était forcément ordonné. Mais si l'on lit Actes sans présupposé, la logique naturelle est l'inverse : Philippe

baptise, donc le baptême n'est pas réservé à une classe sacerdotale.

Le détail le plus décisif est que, dans Actes 8, la scène n'est pas structurée autour d'une autorité ecclésiastique qui validerait l'acte, mais autour de l'Évangile lui-même. Le texte dit que les Samaritains crurent à Philippe, non comme à un officiant détenteur d'un pouvoir, mais comme à un messager annonçant « la bonne nouvelle du royaume de Dieu et du nom de Jésus-Christ ». Le baptême apparaît comme l'expression immédiate de cette foi : « quand ils eurent cru… ils furent baptisés ». L'ordre est transparent et constant : proclamation, foi, baptême. Et ce qui frappe, c'est que l'auteur aurait eu mille occasions de préciser un principe clérical s'il avait voulu le fonder ici ; or il ne le fait pas. Rien n'est dit sur une nécessité d'ordination, rien n'est dit sur une délégation apostolique préalable, rien n'est dit sur une validation hiérarchique des baptêmes. Le récit ne s'embarrasse pas de ces préoccupations parce qu'elles ne semblent pas être celles de la pratique apostolique.

Une analogie structurelle avec 1 Corinthiens 1 s'impose ici. Paul ne dit pas que baptiser serait mauvais ou insignifiant, mais que sa mission prioritaire n'était pas d'être personnellement le baptiseur officiel, précisément parce que des croyants se glorifiaient de l'identité du baptiseur. Cela implique déjà une chose décisive : dans l'Église primitive, le baptême n'était pas conçu comme un acte dont la valeur dépendrait de la dignité ou du rang de celui qui le confère. Sinon, l'argument de Paul s'effondrerait, car il aurait dû au contraire affirmer que l'autorité du baptiseur est essentielle. Mais il prend la direction opposée : il relativise la personne du baptiseur pour recentrer toute la signification sur Christ et sur l'Évangile. Ce principe éclaire directement Actes 8 : Philippe

baptise, et le texte ne voit même pas la nécessité de se justifier, parce que ce qui compte est la foi au message, non le statut de l'homme.

Un autre point, rarement relevé, renforce encore la portée de ce passage. Si le baptême devait être strictement réservé aux apôtres, aux anciens, ou à des ministres "institués", alors Actes 8 serait un lieu hautement problématique. Nous sommes ici dans une étape historique majeure : l'Évangile franchit pour la première fois une frontière symbolique entre Juifs et Samaritains. Si un moment devait exiger une clarification rigoureuse des conditions de validité du baptême - qui baptise, avec quelle autorité, selon quel cadre institutionnel - c'était précisément celui-là. Or le récit ne place aucune barrière. La seule ligne visible est celle que l'Écriture répète inlassablement : ils crurent, donc ils furent baptisés.

Cela ne signifie pas que Philippe serait présenté comme un modèle exclusif, ni que le baptême serait réduit à un acte anarchique sans cadre ecclésial. Mais cela signifie que le Nouveau Testament ne construit jamais une théologie du baptême fondée sur le statut du baptiseur. On trouve des qualifications extrêmement détaillées pour les anciens et les diacres, mais aucune qualification officielle pour "le baptiseur", comme s'il s'agissait d'un ministère sacramentel spécifique. L'Écriture établit des critères pour gouverner l'Église, enseigner, paître, servir ; mais elle ne crée pas de caste de distributeurs de sacrements. Le baptême appartient à la dynamique missionnaire elle-même : là où l'Évangile est prêché et reçu, le baptême suit comme sceau visible de la foi. Philippe baptise parce qu'il évangélise ; et ce lien, dans Actes 8:12, est si direct qu'il rend théologiquement artificielle toute tentative de subordonner la validité du baptême à une forme d'ordination préalable.

3. L'eunuque éthiopien (Actes 8:36–38)

« Comme ils continuaient leur chemin, ils arrivèrent à une eau, et l'eunuque dit :
"Voici de l'eau ; qu'est-ce qui empêche que je ne sois baptisé ?"
Philippe dit : "Si tu crois de tout ton cœur, cela est possible."
Il répondit : "Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu."
Il fit arrêter le char ; Philippe et l'eunuque descendirent tous deux dans l'eau, et Philippe baptisa l'eunuque. » (Actes 8:36–38)

Ce récit est l'un des plus clairs du Nouveau Testament, précisément parce qu'il met en scène, de manière presque didactique, la question des "conditions" du baptême. L'eunuque pose une question directe et concrète : « qu'est-ce qui empêche ? » Autrement dit : quelle est la barrière ? quel est l'obstacle légitime ? quelle condition manque-t-il pour que le baptême soit valable et approprié ?

Philippe ne répond pas : "je ne peux pas, je ne suis pas habilité", ni : "il faut une délégation officielle", ni : "il faut remonter à Jérusalem", ni même : "il faut attendre les apôtres". Il répond : « Si tu crois de tout ton cœur, cela est possible. » Le texte définit explicitement ce qui rend le baptême possible. Le critère est intérieur et spirituel : croire, et croire "de tout son cœur", c'est-à-dire réellement, sincèrement, personnellement. La condition n'est pas le statut du baptiseur, mais la confession du baptisé.

Cela signifie que le récit ne laisse pas la place à une sacramentalisation du baptiseur. La logique sacramentelle classique, telle qu'on la retrouve dans les systèmes qui conditionnent la validité à l'ordination, place au centre la

“main” qui confère. Ici, c’est l’inverse : le centre de gravité est du côté de celui qui reçoit, parce que le baptême n’est pas conçu comme un acte opérant ex opere operato, mais comme la réponse visible d’une foi confessée. Le texte ne nie pas l’importance d’un cadre ecclésial, mais il nie, de fait, la thèse selon laquelle l’absence d’ordination constituerait un empêchement intrinsèque. S’il existait une règle apostolique du type : “seuls les ministres ordonnés peuvent baptiser”, Actes 8 serait l’endroit idéal pour l’énoncer - et l’eunuque donne précisément l’occasion de le faire - mais cette règle n’apparaît nulle part, et le passage la contredit par sa structure même.

Il faut même aller plus loin : la manière dont l’épisode est construit suggère que la question “qu’est-ce qui empêche ?” avait, dans l’Église primitive, une réponse attendue, et cette réponse n’était pas : “l’absence d’ordination”, mais : “l’absence de foi”. Tout dans le récit va dans ce sens. Le baptême suit immédiatement la confession : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Ce n’est pas une formule magique, ni une simple affirmation intellectuelle ; c’est la confession chrétienne minimale et décisive : Jésus est le Christ, et il est le Fils de Dieu. Et dès que cette confession est présente, le baptême est administré sans délai, sans procédure, sans vérification d’une chaîne d’autorité.

L’argument devient encore plus fort lorsqu’on considère le contexte : il ne s’agit pas d’une scène ecclésiale ordonnée, au cœur d’une assemblée, avec anciens et structure locale ; il s’agit d’un chemin, d’un char, d’une rencontre providentielle, d’une eau trouvée “en passant”. Et pourtant, l’Écriture présente cela non comme une situation irrégulière à excuser, mais comme un modèle à contempler. L’Esprit conduit, l’Évangile est annoncé, la foi naît, le baptême suit. Cette

simplicité révèle la logique apostolique telle qu'elle se déploie dans Actes. Et cette logique est précisément incompatible avec l'idée que la validité du baptême dépendrait d'un statut ecclésiastique du baptiseur.

Certains tenteront de sauver une nouvelle fois leur système en disant : "Oui, mais Philippe avait été institué parmi les Sept ; donc il était, d'une manière ou d'une autre, ordonné." Mais cette défense ne résout rien, car elle ne repose pas sur le texte : c'est une hypothèse importée pour préserver une règle qui n'est jamais formulée. Le passage ne dit pas : "rien n'empêche, parce que Philippe est ordonné." Il dit : "rien n'empêche, si tu crois." La condition est explicitée, et elle exclut précisément l'argument qu'on voudrait y insérer. D'autant plus que, même en accordant à Philippe un statut particulier, l'objection demeure entière : si l'ordination du baptiseur était une condition essentielle, c'est elle que Philippe aurait mentionnée comme premier empêchement possible. Or il ne l'évoque pas, et le récit ne semble même pas concevoir cette catégorie.

Ainsi, Actes 8:36–38 ne soutient pas seulement une pratique ; il révèle une hiérarchie théologique. La question du baptême est tranchée à la racine : le critère n'est pas la dignité institutionnelle de celui qui baptise, mais la réalité spirituelle de celui qui est baptisé. Ce passage, par son caractère presque "catéchétique", montre ce qui compte réellement : le baptême n'est pas un sacrement dépendant d'une caste, mais le signe visible d'une foi confessée. Et c'est précisément pour cela que Philippe peut répondre sans détour à la question de l'eunuque : l'empêchement n'est pas dans l'absence d'un homme ordonné ; l'empêchement serait dans l'absence d'un cœur croyant.

4. Saul / Paul (Actes 9:17–18)

« Ananias sortit ; et, lorsqu'il fut arrivé dans la maison, il imposa les mains à Saul, en disant :
"Saul, mon frère, le Seigneur Jésus, qui t'est apparu sur le chemin par lequel tu venais, m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit."
Au même instant, il tomba de ses yeux comme des écailles, et il recouvra la vue ; il se leva, et fut baptisé. » (Actes 9:17–18)

Ce passage pousse encore plus loin la difficulté pour toute conception sacramentelle ou cléricale du baptême. Avec Philippe, on pouvait encore tenter de sauver un certain schéma institutionnel en invoquant son appartenance aux Sept. Ici, cette échappatoire disparaît totalement. Ananias n'est ni apôtre, ni diacre, ni ancien, ni responsable ecclésial identifié. Le texte ne lui attribue aucun titre, aucune fonction officielle, aucun statut ministériel. Il est simplement présenté comme « un disciple » (Actes 9:10), c'est-à-dire un croyant ordinaire, membre de la communauté chrétienne de Damas.

Or c'est précisément cet homme-là, sans office, sans ordination, sans reconnaissance institutionnelle préalable, qui joue un rôle décisif dans l'un des événements les plus fondamentaux de toute l'histoire de l'Église : la conversion et le baptême de l'apôtre Paul lui-même. Le futur apôtre des nations, l'auteur de la majeure partie du Nouveau Testament, reçoit le baptême des mains d'un simple disciple anonyme.

Si l'ordination était une condition nécessaire à la validité du baptême, alors ce passage devient incompréhensible. Dieu aurait choisi, pour introduire Paul dans la foi chrétienne, un instrument objectivement « incompétent » au regard des critères ecclésiologiques ultérieurs. Or le texte ne manifeste aucune gêne, aucune précaution, aucune justification. Il n'y a pas le moindre signal indiquant que la situation serait

exceptionnelle, irrégulière ou provisoire. Au contraire, tout est présenté comme parfaitement normal : Dieu envoie Ananias, Ananias obéit, Saul est guéri, Saul est baptisé. Fin de l'histoire. A aucun moment nous voyons le baptême de Paul être remis en question, pas même lorsque certains avaient des doutes à cause de son passé. Et le disciple qui le baptisa ne fut plus jamais mentionner. Comme si l'Esprit voulait précisément empêcher que l'autorité du baptême soit rattachée à une personne plutôt qu'à l'œuvre de Dieu.

C'est précisément là que les défenseurs de l'ordination obligatoire sont contraints de bricoler. L'argument le plus courant consiste à dire : « Ananias a reçu une mission directe de Dieu, donc il était, d'une certaine manière, ordonné. » Mais cet argument, loin de sauver la position, la détruit entièrement. Car si une mission divine suffit à constituer une "ordination", alors Matthieu 28 devient une ordination universelle. Tous les disciples reçoivent l'ordre d'annoncer l'Évangile, de faire des disciples et de baptiser. Si l'envoi suffit, alors tous sont envoyés. Dans ce cas, il n'existe plus aucune base pour restreindre le baptême à une caste particulière.

Autrement dit, soit l'on admet que recevoir un ordre du Christ suffit, et alors toute distinction cléricale s'effondre ; soit l'on maintient une distinction institutionnelle, et alors Ananias devient un contre-exemple irréfutable. Car Dieu aurait très bien pu envoyer un apôtre. Il aurait très bien pu envoyer Pierre, ou Jacques, ou Philippe, ou n'importe quel responsable reconnu. Mais il ne le fait pas. Il envoie un disciple ordinaire. Et ce choix correspond exactement à la logique globale du livre des Actes, où Dieu agit constamment en dehors des cadres institutionnels rigides, où l'Esprit devance l'organisation, où la mission précède la hiérarchie, et où la réalité spirituelle fonde l'autorité, non l'inverse.

Il est également frappant de constater que dans tout ce passage, l'accent n'est jamais mis sur l'identité d'Ananias, mais sur l'action de Dieu : « le Seigneur Jésus m'a envoyé ». L'autorité vient de Dieu, non de l'Église. La légitimité vient de l'Esprit, non d'une structure. Le baptême n'est pas validé par un office, mais par une œuvre divine préalable : la conversion réelle de Saul, attestée par la guérison et le don de l'Esprit.

Cela révèle quelque chose de fondamental sur la nature même du baptême dans le Nouveau Testament : il ne dépend pas d'une chaîne d'autorité humaine, mais d'une réalité spirituelle objective. Ce n'est pas l'Église qui "produit" le chrétien par un acte rituel ; c'est Dieu qui produit le chrétien par la nouvelle naissance, et l'Église ne fait que reconnaître publiquement cette réalité par le baptême.

La logique est donc exactement inverse de la logique sacramentelle classique. Ce n'est pas le rite qui confère le statut, c'est le statut spirituel qui justifie le rite. Et par conséquent, la question décisive n'est jamais : « Qui baptise ? », mais : « Qui croit ? ».

En réalité, la position qui exige une ordination pour baptiser se heurte ici à un dilemme insoluble :

- soit Ananias était légitime sans être ordonné, et alors l'ordination n'est pas nécessaire ;
- soit l'ordination est nécessaire, et alors le baptême de Paul est problématique.

Ce passage montre donc, de manière presque embarrassante pour les systèmes cléricaux, que le baptême chrétien ne repose sur aucune sacralité du ministre. Il repose sur une seule chose : l'appel de Dieu, la foi du croyant, et l'obéissance simple d'un disciple. Tout le reste est une construction tardive, étrangère à

la logique apostolique, et importée dans le texte au prix de contorsions théologiques de plus en plus artificielles. Si le baptême de Paul est valide, alors l'ordination n'est pas nécessaire. Si l'ordination est nécessaire, alors le baptême de Paul est invalide. Dans les deux cas, le système clérical est théologiquement disqualifié.

5. Corneille et les païens (Actes 10:44–48)

Ce passage constitue l'un des témoignages les plus décisifs de tout le Nouveau Testament contre une conception sacramentelle, cléricale ou institutionnelle du baptême. Non seulement il montre que le baptême ne dépend pas de l'autorité du ministre, mais il établit explicitement que sa validité repose uniquement sur une réalité spirituelle préalable : la réception du Saint-Esprit.

Tandis que Pierre annonce encore l'Évangile, le Saint-Esprit descend sur les auditeurs païens. Avant même toute médiation humaine, avant tout rite, avant toute décision ecclésiale, Dieu agit souverainement. Les païens reçoivent l'Esprit de la même manière que les Juifs à la Pentecôte. Ils parlent en langues, glorifient Dieu, manifestent extérieurement une réalité intérieure incontestable : ils sont déjà régénérés.

Et c'est précisément à partir de ce fait que Pierre tire sa conclusion. Sa question est fondamentale :

« Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous ? »

La logique est limpide et irréversible. Le raisonnement de Pierre n'est pas : *"Ils ont été baptisés, donc ils ont reçu l'Esprit."* Mais exactement l'inverse : *"Ils ont reçu l'Esprit, donc on ne peut pas leur refuser le baptême."*

Autrement dit, le baptême est explicitement fondé sur une réalité spirituelle préalable, indépendante de toute structure ecclésiale. Il ne produit pas l'union avec Christ, il la reconnaît publiquement. Il ne confère pas l'Esprit, il atteste que l'Esprit a déjà été donné. La causalité est entièrement inversée par rapport à toute théologie sacramentelle.

Mais le texte va encore plus loin. Il est écrit que Pierre « ordonna qu'ils soient baptisés ». Il n'est jamais dit que Pierre les baptisa lui-même. La formulation est significative. Pierre, apôtre, témoin direct du Christ, chef reconnu parmi les Douze, ne se présente pas comme le ministre indispensable du sacrement. Il donne simplement l'ordre, et d'autres exécutent. Le texte ne juge même pas utile de préciser qui baptise. L'identité du baptiseur est devenue théologiquement insignifiante.

Nous sommes pourtant dans un moment historique absolument unique : l'entrée officielle des païens dans l'Église. Si jamais un apôtre devait personnellement administrer un baptême "critique", ce serait ici. Or non seulement Pierre ne baptise pas lui-même, mais le texte ne manifeste aucun intérêt pour la question.

Et la raison en est théologiquement évidente : dans ce récit, le seul véritable acteur est Dieu. C'est Dieu qui envoie l'Esprit. C'est Dieu qui régénère. C'est Dieu qui reconnaît les païens comme membres de son peuple. Le baptême ne vient qu'après, comme un simple acte d'obéissance visible à une réalité déjà accomplie. L'Église ne produit rien. Elle ne fait que ratifier ce que Dieu a déjà fait.

Notons d'ailleurs que nous connaissons précisément les fonctions normatives des pasteurs (ou anciens) et des diacres,

puisque Paul les énumère et les définit explicitement (1 Timothée 3 ; Tite 1). Or il est inutile de préciser que la fonction de baptiser n'y apparaît nulle part. Ni comme devoir essentiel, ni comme compétence spécifique, ni comme prérogative ministérielle. Si le baptême dépendait réellement d'une ordination, s'il était invalide sans médiation cléricale, alors il serait tout simplement inconcevable que l'apôtre Paul, lorsqu'il dresse les critères des ministères ecclésiaux, omette précisément la fonction qui conditionnerait l'entrée même dans l'Église.

Ce point est encore renforcé par le comportement même de Pierre. Pierre se désigne explicitement comme ancien (1 Pierre 5:1), donc comme responsable ecclésial au sens fort. Pourtant, dans le livre des Actes, nous le voyons ordonner que des personnes soient baptisées, sans jamais se présenter comme celui qui doit nécessairement accomplir l'acte lui-même. En Actes 10, il ne baptise pas Corneille ; il ordonne qu'on le baptise.

Autrement dit, même lorsque l'autorité apostolique est présente, elle ne s'approprie pas le baptême comme une fonction réservée. L'autorité reconnaît la foi, constate l'œuvre de l'Esprit, et laisse le rite être accompli sans sacraliser le ministre. Ce qui est validant, ce n'est jamais la main qui baptise, mais la réalité spirituelle préalable.

Le baptême apparaît donc pour ce qu'il est réellement dans tout le Nouveau Testament : non un acte magique, non un sacrement producteur de grâce, non un rite ecclésiologique fondateur, mais un signe public, secondaire, postérieur, dépendant entièrement de l'œuvre souveraine de Dieu dans l'âme.

Et c'est précisément pour cette raison que Pierre ne baptise pas lui-même. De la même manière que Paul refusera d'être un "baptiseur officiel" pour éviter que certains se glorifient de son nom, Christ lui-même n'a jamais baptisé de sa propre main, laissant ce soin à ses disciples. Comme si la révélation voulait, dès le départ, empêcher toute dérive idolâtre autour du ministre du rite.

Car comment éviter l'orgueil spirituel si l'on peut dire : "J'ai été baptisé par Pierre", "j'ai été baptisé par Paul", ou pire encore : "j'ai été baptisé par le Christ lui-même" ? Le Nouveau Testament fait tout pour briser ce mécanisme psychologique. Il efface le baptiseur, il met en avant la foi, l'Esprit, la Parole, la conversion. Le rite est relégué à sa place exacte : importante, mais jamais centrale ; nécessaire, mais jamais fondatrice ; visible, mais jamais causale.

Dans le cas de Corneille, la conclusion est inévitable : ce n'est pas l'Église qui ouvre le ciel par le baptême, c'est le ciel qui ouvre l'Église par l'Esprit. Le baptême ne crée pas l'appartenance au corps de Christ ; il la reconnaît après coup. Et lorsque cette réalité est déjà établie par Dieu lui-même, la question n'est plus : "Qui a le droit de baptiser ?", mais simplement : "Qui oserait refuser l'eau à ceux que Dieu a déjà reçus ?"

Ce passage ne laisse aucune place à une théologie du baptême fondée sur l'ordination, la hiérarchie ou le sacrement. Il impose une seule logique, biblique, apostolique, irréfutable : le baptême est valide parce que Dieu a déjà agi, non parce qu'un homme possède un statut.

Quelle base reste t'il pour l'argument de l'ordination ?

Nous pourrions encore multiplier les exemples et parcourir l'ensemble des récits néotestamentaires liés au baptême, mais un constat global s'impose déjà : dans aucun passage, le Nouveau Testament ne met explicitement en scène des apôtres en train de baptiser comme acteurs centraux du rite. Ce silence est d'autant plus frappant qu'il est systématique. Or, si la validité du baptême dépendait réellement du statut du ministre, ce fait serait non seulement surprenant, mais théologiquement incohérent.

Même dans les contextes où l'on pourrait naturellement s'attendre à voir les apôtres exercer personnellement cette fonction - immédiatement après la Pentecôte, lors des grandes conversions collectives, ou encore dans des scènes clés comme celle du geôlier de Philippes - le texte biblique évite soigneusement toute formulation du type : « les apôtres les baptisèrent » ou « Paul les baptisa ». Le style narratif est volontairement neutre : « ils furent baptisés », « il ordonna qu'ils soient baptisés », « ils se firent baptiser ». Le sujet du verbe disparaît presque systématiquement.

Le Nouveau Testament ne s'intéresse jamais à l'identité institutionnelle du baptiseur. Il ne juge jamais utile de préciser son statut, son office, son degré d'autorité ecclésiale. L'Esprit semble précisément vouloir effacer toute sacralisation du ministre, afin de préserver la signification réelle du baptême.

Si le baptême dépendait réellement d'une chaîne d'autorité apostolique, le livre des Actes serait l'endroit par excellence

pour le démontrer. Nous y trouvons les apôtres, l'Église naissante, les fondations doctrinales, les premiers modèles normatifs. Or au lieu d'y voir une hiérarchie sacramentelle se mettre en place, nous y voyons exactement l'inverse : une décentralisation constante, une dissociation entre autorité spirituelle et administration du rite, et une focalisation presque exclusive sur la foi du baptisé, jamais sur le statut du baptiseur.

Plus encore : ce silence devient presque embarrassant pour toute théologie cléricale. Si les apôtres étaient les seuls ministres légitimes du baptême, ou même les ministres normatifs, pourquoi le Nouveau Testament ne prend-il jamais la peine de le dire ? Pourquoi ne trouve-t-on aucune scène paradigmatique du type : « Pierre baptisa », « Jean baptisa », « Jacques administra le baptême » ? Pourquoi les figures fondatrices de l'Église sont-elles systématiquement absentes du geste rituel lui-même ?

La réponse est simple : parce que, dans la logique apostolique, le baptême n'est pas fondé sur une autorité humaine, mais sur une réalité divine préalable. Ce n'est pas le ministre qui confère quoi que ce soit ; c'est Dieu qui sauve, régénère, appelle, et l'Église ne fait que reconnaître publiquement ce que Dieu a déjà accompli. Le baptiseur est volontairement relégué à l'arrière-plan, précisément pour empêcher toute dérive sacramentelle.

Autrement dit, le Nouveau Testament ne connaît pas de "baptême apostolique" au sens clérical du terme. Il connaît des baptêmes chrétiens, fondés sur la foi, la repentance et la réception de l'Esprit. Et c'est pour cette raison qu'il ne juge jamais nécessaire de préciser qui tient les mains sur la tête du converti. Ce détail, dans la théologie biblique, n'a tout simplement aucune valeur constitutive.

Ce constat seul suffit à renverser toute conception selon laquelle le baptême tirerait sa validité de l'ordination, de l'office, ou de la succession apostolique. Car l'Écriture, loin de sacraliser le ministre, l'efface presque systématiquement. Ce qui compte n'est jamais *qui baptise*, mais *qui croit*. Ce n'est pas la dignité du baptiseur qui fonde le rite, mais la réalité spirituelle du baptisé.

Et plus on prend ce silence au sérieux, plus il devient accablant pour les systèmes cléricaux : le Nouveau Testament parle sans cesse du baptême, mais presque jamais du baptiseur. Ce fait, en lui-même, est déjà une théologie.

Mais alors, que reste-t-il réellement à ceux qui veulent absolument faire du baptême un acte réservé à une "classe" ordonnée ? Très souvent, l'argument quitte discrètement le terrain biblique pour se réfugier dans le terrain historique - et ce simple déplacement devrait déjà suffire à éveiller la suspicion. Car lorsqu'une pratique est véritablement instituée par Christ et normée par les apôtres, elle ne repose pas sur des reconstructions postérieures : elle s'impose par un commandement, elle se lit dans l'Écriture, elle se démontre par l'ordre apostolique. Or ici, précisément, on ne cite pas un texte, on cite une époque.

On affirme que « les premiers écrits chrétiens montrent que le baptême était administré par des hommes ordonnés ». Supposons, pour l'instant, que ce constat descriptif soit historiquement exact dans un grand nombre de cas. Le point décisif est ce qui est presque toujours passé sous silence : cette même période est aussi celle où s'installe, se diffuse et se normalise une conception sacramentelle du baptême, c'est-à-dire l'idée que le rite, en lui-même, confère purification, nouvelle naissance, voire régénération. Et c'est là le cœur du

problème. Car si l'on croit que le baptême "fait" renaître, alors il devient logique, presque inévitable, de vouloir en contrôler strictement l'administration. On ne confie pas ce qui "produit" la vie à n'importe qui. Autrement dit, l'argument historique n'est pas neutre : il est structurellement lié à une théologie sacramentelle. Il ne prouve pas l'ordination ; il la présuppose, parce qu'il présuppose une efficacité intrinsèque du rite.

Mais c'est précisément cette présupposition que la logique apostolique renverse de fond en comble. Le Nouveau Testament ne décrit jamais le baptême comme une puissance autonome attachée aux mains d'un ministre. Il le décrit comme un acte d'obéissance qui suit la foi, comme un signe visible d'une réalité spirituelle déjà produite par Dieu. Et c'est pourquoi l'argument historique, même s'il est exact sur le plan descriptif, est totalement impuissant sur le plan normatif : il montre ce que certains ont fait après les apôtres, non ce que les apôtres ont prescrit.

C'est ici encore une fois que la déclaration de Paul devient décisive et destructrice pour toute conception cléricale du baptême :

« Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Évangile » (1 Co 1:17).

Une telle phrase est littéralement incompréhensible dans un système où le baptême serait un acte régénérateur central nécessitant une autorité sacrée pour être valide. Dans une logique sacramentelle cohérente, l'apôtre devrait être envoyé avant tout pour baptiser, puisque le rite serait le moyen d'accès à la vie. Or Paul affirme exactement l'inverse : la mission fondamentale est la Parole ; le baptême est secondaire, dérivé, subordonné. Non seulement cela relativise radicalement le rôle

du baptiseur, mais cela détruit l'idée même que la validité de l'acte dépend d'un statut ecclésial.

Dès lors, vouloir fonder l'ordination du baptiseur sur la tradition ancienne, c'est hériter en même temps de la théologie qui a produit cette tradition. On ne peut pas cueillir le fruit en prétendant refuser l'arbre. Historiquement, la restriction du baptême au clergé n'est pas née d'une exégèse, mais d'une ecclésiologie sacramentelle : l'Église s'est progressivement pensée comme distributrice de la grâce par des actes contrôlés, et le baptême a été intégré dans ce système. En clair : l'argument historique n'est jamais innocent. Il vient avec son système.

C'est pourquoi ce raisonnement est profondément incohérent chez ceux qui se réclament d'une théologie non sacramentelle. Il leur demande d'accepter la conclusion (baptême réservé aux ordonnés) tout en rejetant la cause (baptême comme acte qui produit ou garantit la grâce). Mais une fois que l'on refuse la régénération baptismale, la notion même de "validité" attachée au ministre devient vide de sens. Valide pour quoi ? Valide devant qui ? Si Dieu regarde le cœur, si le baptême est confession publique d'une foi déjà existante, alors ce qui fonde l'acte n'est pas l'ordination du baptiseur, mais la réalité spirituelle du baptisé.

Le dilemme est donc total et inévitable :
– soit l'on maintient que le baptême est un acte qui confère réellement la grâce, et alors la logique sacramentelle et cléricale est cohérente ;
– soit l'on maintient que le baptême est un signe qui suit la foi, et alors toute restriction cléricale de son administration est une construction humaine sans fondement biblique.

Ainsi, toute tentative de défendre l'ordination nécessaire du baptiseur sans adopter une théologie sacramentelle aboutit à une contradiction interne : on conserve la mécanique romaine tout en rejetant sa métaphysique. On veut les conséquences sans accepter les principes. Et c'est précisément ce genre de bricolage théologique qui révèle que la doctrine ne procède pas de l'Écriture, mais d'un héritage institutionnel que l'on tente de sauver après coup.

Autrement dit, si le baptême devait réellement dépendre du statut du ministre, alors la logique romaine serait, au moins sur ce point, théologiquement plus cohérente que la logique protestante. Car elle, au moins, assume jusqu'au bout ce que signifie rendre un rite dépendant d'un homme.

Et que dire de l'idée selon laquelle un individu pourrait avoir été baptisé enfant dans l'Église catholique - que les réformés eux-mêmes reconnaissent comme une Église apostate - et que ce baptême serait néanmoins jugé valide parce qu'administré par un homme prétendument ordonné, tandis qu'un baptême administré par un véritable croyant non ordonné serait tenu pour invalide ?

Si l'Église catholique est réellement apostate, de qui ses prêtres reçoivent-ils une ordination légitime ? Et sur quelle base leurs sacrements pourraient-ils être considérés comme valides, alors même que le concile de Trente prononce un anathème explicite contre quiconque croit l'Évangile de la justification par la foi seule ?

Soutenir à la fois que Rome a abandonné l'Évangile et que ses prêtres conservent néanmoins une autorité sacramentelle valide revient à dissocier l'efficacité du baptême de la vérité de l'Évangile qu'il est censé signifier. C'est conférer à

l’ordination une puissance quasi magique, indépendante de la fidélité doctrinale et de la foi, et introduire une conception du sacrement que les réformés dénoncent pourtant chez Rome elle-même.

Ou bien l’apostasie romaine invalide son ministère et ses sacrements, ou bien l’on doit reconnaître que la validité du baptême ne repose ni sur une succession institutionnelle, ni sur une ordination ecclésiastique, mais sur la conformité au commandement du Christ et à la réalité spirituelle qu’il signifie. Toute tentative de maintenir simultanément ces deux affirmations ne fait que déplacer la contradiction sans jamais la résoudre.

Conclusion

Lorsque l'on rassemble l'ensemble des données bibliques, historiques et théologiques examinées dans cet ouvrage, il apparaît que la théorie d'une validité du baptême fondée sur l'ordination n'est pas seulement dépourvue de fondement scripturaire explicite, mais qu'elle repose sur des présupposés étrangers à l'Évangile. Elle introduit une conception du sacrement détachée de la foi, de la vérité doctrinale et de la réalité spirituelle qu'il est censé signifier, et confère à l'institution ecclésiastique un rôle que le Nouveau Testament n'attribue jamais à l'Église.

Plus encore, cette position se révèle traversée de failles internes irréconciliables. Elle condamne Rome comme apostate tout en préservant l'efficacité de son ministère ; elle rejette la théologie sacramentelle catholique tout en en conservant les catégories fondamentales ; elle affirme que le baptême est un signe de l'Évangile tout en admettant qu'il puisse être administré valablement par ceux qui en nient le contenu même. Une telle cohérence ne peut être maintenue qu'au prix d'une dissociation entre le signe et la chose signifiée, entre l'acte et la foi, entre l'obéissance au Christ et l'autorité de l'institution.

L'Écriture ne connaît pourtant qu'un seul cadre pour le baptême : celui de l'annonce de l'Évangile, de la réponse de la foi et de l'union consciente au Christ. Le baptême n'est jamais présenté comme un rite conférant un statut objectif indépendamment de la régénération, ni comme un acte dont la validité serait garantie par une chaîne d'ordination. Il est le témoignage visible d'une réalité spirituelle déjà opérée par

Dieu, non un mécanisme ecclésiastique produisant cette réalité.

En définitive, la question du baptême révèle une ligne de fracture plus profonde : celle qui sépare une ecclésiologie héritée de l'Ancienne Alliance, centrée sur l'administration, la généalogie et l'institution, d'une ecclésiologie de la Nouvelle Alliance, fondée sur la nouvelle naissance, la foi et l'œuvre souveraine de l'Esprit. Tant que cette rupture n'est pas pleinement assumée, les incohérences se multiplient et les compromis s'accumulent. Mais là où l'on accepte de laisser l'Écriture définir elle-même la nature de l'alliance, de l'Église et des sacrements, la confusion se dissipe et la simplicité apostolique réapparaît.

Il est évident que ce débat, qui a fait couler tant d'encre et dont l'histoire compte des défenseurs plus grands que moi, ne sera pas résolu par ce court traité. Un certain nombre de théologiens ayant bâti leur vie, leur tradition et parfois même leur identité ecclésiale autour de cette pratique - et ayant eux-mêmes des enfants baptisés - trouveront presque toujours un moyen de la défendre, ne serait-ce que pour éviter d'affronter la possibilité qu'ils aient ajouté à la parole de Dieu ou transgressé un commandement du Seigneur.

Dans ce contexte, l'arme la plus redoutable n'est pas l'exégèse, mais l'élasticité herméneutique : la capacité de faire dire au texte plus qu'il ne dit, de transformer une formule pastorale en statut covenantal, une adresse générale en preuve sacramentelle, et une présomption charitable en décret théologique. L'allégorie - ou, plus largement, la lecture systématique qui plie le texte à une ecclésiologie déjà fixée - devient alors la ressource ultime : elle permet à quiconque est prêt à "creuser" suffisamment d'inventer des nuances, des sens

cachés, des arrière-plans supposés, jusqu'à faire passer pour évident ce qui n'est jamais enseigné explicitement.

Voici, par exemple, un argument tiré d'un article publié sur un site réformé bien connu et respectable à bien des égards. Selon cet article, le Nouveau Testament reconnaîtrait implicitement les enfants comme membres de l'Église, puisqu'ils sont inclus dans les exhortations adressées aux "saints" :

« Et lorsque nous en venons au Nouveau Testament, comment les enfants sont-ils considérés ? Comme des "saints", au même titre que toutes les autres personnes présentes dans les Églises ! Paul commence en effet l'épître aux Colossiens en s'adressant "aux saints et fidèles frères en Christ qui sont à Colosses" (1:2). Et parmi "ses saints et fidèles frères en Christ", qui y a-t-il ? Des "épouses" (3:18), des "époux" (3:19), des "enfants" (3:20), des "pères" (3:21), des "esclaves" (3:22) et des "maîtres" (4:1). De même, dans une lettre adressée "aux saints qui sont à Éphèse et aux fidèles en Jésus-Christ", il s'adresse successivement aux "épouses" (5:22), aux "époux" (5:25), aux "enfants" (6:1), aux "pères" (6:4), aux "esclaves" (6:5) et aux "maîtres" (6:9). Dans ces deux cas, des "enfants" sont comptés parmi les "saints" auxquels Paul s'adresse, et Éphésiens 6:1 précise même que l'obéissance des enfants aux parents doit être "dans le Seigneur". »

À première vue, l'argument semble cohérent, on prend une adresse à l'Église, on observe que Paul exhorte aussi les enfants, puis on conclut que les enfants appartiennent à l'Église au même titre que les saints régénérés - et que, par conséquent, le baptême des enfants s'ensuit.

Mais notons que les instructions données aux « enfants » dans Colossiens 3:20 et Éphésiens 6:1 démontrent qu'il ne s'agit pas de nourrissons, mais d'individus d'un âge suffisamment avancé pour comprendre une exhortation morale adressée en contexte ecclésial. Paul ne parle pas à des bébés passifs, mais à des personnes capables d'entendre, de saisir une norme, et d'y répondre volontairement.

L'impératif « obéissez à vos parents » présuppose nécessairement la compréhension d'un commandement et la capacité d'y conformer sa conduite. Dans l'Épître aux Éphésiens 6:1, cette obéissance est en outre qualifiée : « Obéissez à vos parents dans le Seigneur ». L'expression implique une obéissance consciente orientée vers le Christ, et non une simple soumission biologique liée à l'âge.

Un nourrisson ne peut ni comprendre une exhortation apostolique, ni obéir « dans le Seigneur ». L'instruction de Paul suppose donc des enfants capables d'entendre l'enseignement adressé à l'assemblée et d'y répondre moralement.

Le texte ne dit nulle part que les enfants sont saints en raison de leur naissance dans une famille chrétienne. Il ne suggère pas non plus qu'ils seraient inclus dans l'alliance par filiation. Paul ne parle ni de baptême, ni de signe d'alliance, ni d'un statut covenantal transmis généalogiquement. Il s'adresse simplement à des enfants présents dans l'assemblée, capables de recevoir une exhortation morale et spirituelle.

La structure des exhortations pastorales de Paul confirme cette lecture. Dans l'Épître à Tite 2, l'apôtre adresse successivement des instructions à plusieurs catégories de personnes : les vieillards, les femmes âgées, les jeunes femmes, puis les

jeunes hommes, avant de mentionner les serviteurs. Il est évident que ces exhortations s'adressent à des individus capables de comprendre l'enseignement apostolique et d'y conformer leur conduite.

On retrouve une structure comparable dans l'Épître aux Éphésiens 5–6, où Paul s'adresse successivement aux épouses, aux maris, aux enfants, puis aux serviteurs. Dans chaque cas, l'exhortation présuppose la capacité d'entendre et d'obéir volontairement à un commandement du Seigneur. Autrement dit, ces enfants sont adressés comme des membres responsables de la communauté parce qu'ils sont présents dans les réunions et en mesure de recevoir l'instruction apostolique. Cela correspond exactement au modèle néotestamentaire : l'appartenance visible à l'Église repose sur la profession et la réception de la Parole, non sur la naissance.

L'auteur de l'article utilise l'inclusion de l'Église d'Éphèse par Paul comme argument pour affirmer que les enfants font partie des saints et seraient donc membres de l'Église. Mais cet argument oublie que Pierre, lui aussi, dans ses épîtres, s'adresse à ces mêmes Églises. Or, comment les désigne-t-il ? Il parle explicitement des élus et déclare lui-même écrire de la part de « l'Église élue » qui est à Babylone.

Devons-nous alors croire que les enfants, par défaut, sont considérés comme élus dans les lettres de Pierre ? Ou bien que Pierre, contrairement à Paul, exclurait les enfants des destinataires de son épître ? Aucune de ces options n'est satisfaisante. L'explication la plus cohérente est que la sainteté attribuée aux enfants par naissance, comme dans l'épître aux Corinthiens, n'est pas de même nature que celle des destinataires auxquels les apôtres s'adressent comme étant le peuple de Dieu.

Nous faisons face ici au problème créé par le système pédobaptiste réformé, dans lequel il existerait une distinction entre Église visible et Église invisible, et où les apôtres adresseraient tantôt leurs lettres à l'une, tantôt à l'autre. Or, une telle lecture se heurte immédiatement à une difficulté : on ne peut même pas affirmer que tous ceux qui recevaient les épîtres - notamment celle de Pierre - étaient effectivement élus. La distinction ne correspond donc pas à la réalité du texte, mais lui est imposée de l'extérieur. L'Église de Christ serait-elle ainsi divisée dans la manière dont elle est interpellée ? Une telle lecture introduit une tension difficilement soutenable.

D'autant plus que la première épître de Pierre appelle ses destinataires à être édifiés comme une maison spirituelle. Que devons-nous comprendre de cette expression ? S'agit-il d'une simple appartenance extérieure, ou d'une réalité spirituelle effective ? N'est-ce pas précisément parce que l'Église est appelée la maison de Dieu que certains supposent qu'elle inclurait les enfants des croyants ? Pourtant, dans le même mouvement, ces destinataires sont désignés comme le peuple de Dieu.

Où sont les enfants dans une telle description ? Et que dire du baptême évoqué par Pierre, qui, dans ce contexte précis, ne peut concerner que ceux auxquels il s'adresse — c'est-à-dire ceux qui participent à cette réalité spirituelle ? Plus loin encore, Pierre parle de nouveau de ses destinataires comme de la maison de Dieu. Enfin, à la fin de l'épître, les jeunes gens eux-mêmes sont exhortés à être soumis aux anciens, ce qui suppose, là encore, une capacité de compréhension et de réponse.

Dans tous les cas, si l'argument réformé voulait être cohérent, il devrait démontrer que Paul parle ici d'enfants en tant que bénéficiaires d'un statut d'alliance automatique, indépendamment de toute compréhension ou foi personnelle. Or le texte montre l'inverse : Paul s'adresse à des personnes capables d'entendre et d'obéir consciemment.

Le passage de Matthieu 18:6 confirme cette logique. Jésus place un petit enfant au milieu des disciples et déclare :

« Quiconque scandalisera l'un de ces petits qui croient en moi… »

L'expression est explicite : « qui croient en moi ». Il ne dit pas simplement « ces petits », mais « ces petits qui croient ». La catégorie déterminante n'est pas l'âge, mais la foi.

Le texte ne permet pas d'y lire une foi inconsciente ou automatique liée à l'enfance. Le contexte de Matthieu associe constamment la foi à l'écoute, à la réception, à la compréhension (cf. les paraboles et la thématique entendre/comprendre/porter du fruit). Rien dans le passage ne suggère que Jésus parle de nourrissons incapables de toute réponse consciente.

À moins d'introduire une théorie d'une foi implicite, inconsciente ou sacramentelle, le passage suppose des enfants capables de croire réellement. Ainsi, ni Paul ni Jésus ne fournissent ici une base pour un statut d'alliance automatique fondé sur la naissance. Les textes parlent d'enfants capables d'obéir « dans le Seigneur » et de « croire en lui ». Ce sont des catégories spirituelles conscientes, non biologiques.

Cet exemple n'est qu'un argument parmi d'autres employés pour soutenir la pratique du baptême des enfants. Il illustre

toutefois un phénomène plus large : la nécessité, pour préserver un système déjà établi, d'introduire dans les textes des conclusions qu'ils ne formulent pas explicitement. Il serait illusoire de penser qu'un ouvrage, aussi sincère soit-il, puisse convaincre ceux qui ont déjà décidé que cette question ne saurait être réexaminée. L'histoire montre que les débats de cette nature traversent les siècles sans jamais contraindre les consciences fermées.

Ce livre n'a donc pas pour ambition de triompher dans une controverse, ni de prétendre résoudre un débat ancien à lui seul. Il s'adresse avant tout à ceux qui hésitent, à ceux qui s'interrogent, à ceux qui acceptent d'évaluer leurs convictions à la lumière de l'Écriture seule. Il veut exposer clairement les arguments de l'autre position, afin que chacun puisse juger non à partir d'une tradition reçue, mais à partir du texte biblique lui-même. Si, par la grâce de Dieu, ces pages contribuent à éclairer une conscience ou à affermir une conviction fondée sur la Parole, alors leur objectif sera atteint.

Ce n'est pas un esprit de polémique qui motive cette conclusion, mais le désir d'honorer le Christ dans l'obéissance à son commandement. Le baptême chrétien ne tire pas sa validité d'une institution, d'une succession ecclésiastique, ni d'une ordination humaine. Il trouve son fondement dans l'ordre explicite du Seigneur, dans la confession personnelle de la foi, et dans la réalité spirituelle qu'il signifie. Là se situe sa solidité. Toute autre base, si respectable qu'elle puisse paraître, demeure fragile, car elle repose davantage sur une construction théologique que sur un commandement clairement établi.

Que chacun examine donc cette question avec sérieux, non pour défendre une identité confessionnelle, mais pour

discerner avec crainte et honnêteté ce que le Seigneur a réellement prescrit. Car, en définitive, ce n'est ni la cohérence d'un système, ni le poids d'une tradition, ni l'ancienneté d'une pratique qui doivent guider l'Église, mais la fidélité humble et entière à la Parole de Dieu.

Je souhaiterais terminer par deux dilemmes à méditer. Voici le premier :

Le pédobaptisme réformé affirme trois choses :

1. Les enfants des croyants sont membres objectifs de l'alliance visible.
2. Le baptême est le signe d'entrée dans cette alliance visible.
3. Le baptême n'est pas conditionné par la régénération préalable.

Très bien. Maintenant, prenons un cas précis. Un adolescent de 17 ans, enfant de croyants pédobaptistes récemment convertis à cette position. Il n'est pas croyant. Il manifeste même une conduite ouvertement contraire à l'Évangile. Mais il demeure sous l'autorité parentale et fréquente l'Église. La question est simple : doit-il être baptisé ?

Option 1 : Oui, il doit être baptisé.

Alors le baptême devient réellement indépendant de la foi personnelle. Dans ce cas, l'incrédulité manifeste ne constitue plus un obstacle à l'administration du signe.

Mais une telle position entraîne des conséquences difficiles à éviter. Le baptême devient un signe d'appartenance dont le rapport à la foi n'est plus nécessaire. L'Église en vient à appliquer le signe de l'union au Christ à quelqu'un qui ne

professe pas Christ. Le lien confessionnel entre baptême et discipulat, pourtant central dans l'Évangile selon Matthieu, se trouve alors relégué au second plan. Cela affaiblit la cohérence confessionnelle du baptême.

Option 2 : Non, il ne doit pas être baptisé.

Alors l'absence de foi constitue un obstacle réel à l'administration du signe.

Mais dans ce cas, l'appartenance objective à l'alliance ne suffit plus en elle-même. La condition pratique devient la profession de foi, ou à tout le moins l'absence d'incrédulité manifeste. La foi, même si elle n'est pas toujours explicitement posée comme préalable, devient de facto un critère d'application.

Autrement dit, le système reconnaît dans les faits que le baptême ne peut être administré indépendamment de la foi. Et dès lors, la logique qui en résulte se rapproche fortement de celle que l'on trouve dans l'Nouveau Testament, où le baptême est intrinsèquement lié à la réponse de foi, et non à une appartenance simplement objective ou statutaire.

Tentative de sortie : "Il est membre objectif, mais l'Église peut suspendre l'administration."

C'est sans doute la réponse la plus sophistiquée, mais elle introduit une tension majeure. Car si le baptême est le signe d'entrée dans l'alliance visible, et si cet adolescent est déjà membre objectif de cette alliance, alors pour quelle raison suspendre le signe ? Un signe qui peut être indéfiniment différé en raison d'une incrédulité manifeste révèle en réalité ce qu'on cherche précisément à éviter d'admettre.

D'une part, l'incrédulité apparaît comme incompatible avec le signe. D'autre part, le signe lui-même semble présupposer, au

minimum, une disposition de foi. La suspension ne fait donc pas qu'ajuster la pratique ; elle trahit la logique profonde du système. Si la foi était véritablement secondaire, aucune suspension ne serait nécessaire.

Ainsi, ce mécanisme révèle que la foi n'est pas périphérique, mais structurelle. Elle n'intervient pas simplement après coup comme validation subjective ; elle conditionne en pratique l'administration même du signe.

Pour maintenir sa cohérence, le système doit alors introduire une distinction tripartite entre l'appartenance objective à l'alliance, l'aptitude à recevoir le signe, et la manifestation visible de la foi. Mais cette distinction ne se laisse pas aisément fonder dans le Nouveau Testament. Elle apparaît plutôt comme une construction théologique destinée à préserver simultanément deux exigences : d'un côté, une continuité généalogique ; de l'autre, la nécessité de la foi.

Autrement dit, le système oscille entre principe généalogique et principe confessionnel. Et cette oscillation n'est jamais complètement stabilisée. Soit le baptême est réellement indépendant de la foi personnelle, et alors rien n'empêche son administration même en cas d'incrédulité manifeste. Soit l'incrédulité constitue un obstacle réel, et alors la foi est structurellement liée au signe.

Dans les deux cas, la position intermédiaire ("membre objectif mais suspension prudente") révèle une tension interne qui est que le signe ne peut pas être totalement détaché de la foi sans perdre sa cohérence théologique. Quant à l'objection selon laquelle il s'agirait d'un cas extrême, elle ne règle rien. À l'ère apostolique, la majorité des convertis étaient issus du paganisme et non de lignées chrétiennes. La question de

l'articulation entre foi et signe n'était donc pas théorique, mais fondamentale. C'est précisément sur ce point que chacun devra réfléchir : le baptême est-il attaché à la naissance, ou à la nouvelle naissance ?

Le second dilemme est le suivant : imaginons que toute l'histoire de l'Église ait disparu et que nous ne possédions que le Nouveau Testament. En le lisant sans tradition préalable ni système importé, arriverions-nous à la conclusion que Dieu nous ordonne de baptiser nos nourrissons ?

Deux possibilités seulement :

1. Soit le baptême des enfants est un commandement divin explicite. Dans ce cas, il doit pouvoir être identifié clairement par la lecture directe du texte inspiré.
2. Soit il ne l'est pas. Et alors il ne peut être imposé comme obligation sans lier les consciences au-delà de ce que l'Écriture elle-même lie.

Un commandement qui dépend d'analogies, de constructions théologiques complexes ou d'inférences indirectes n'est pas un commandement explicite. Donc la question demeure simple : où est le texte qui ordonne de baptiser les nourrissons ?

S'il existe, qu'on le montre. S'il n'existe pas, qu'on cesse d'en faire une obligation au nom de *Sola Scriptura*. Je considère que l'heure n'est plus aux bâtisseurs, mais aux démolisseurs. La théologie s'est accumulée au fil des siècles ; tout et son contraire ont été dits. Il ne nous reste plus qu'à renverser ce qui n'est que maison bâtie sur le sable, afin de révéler de nouveau le seul véritable fondement : le Christ, enseveli sous la poussière de nos doctrines humaines. Et jusqu'à preuve du

contraire la doctrine dont il est question dans cette ouvrage n’est qu’un château de sable.

Mon amour en Christ à tous les frères.